NOUVELLE

REVUE APOLOGÉTIQUE

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE S. E. LE CARDINAL **VERDIER**, ARCHEVÊQUE DE PARIS

ET DE S. E. LE CARDINAL **BAUDRILLART**, DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

ANCIENS DIRECTEURS DE LA " REVUE APOLOGÉTIQUE "

DIRECTEURS

ÉDOUARD DUMOUTET

Docteur en théologie

Directeur au Séminaire Saint-Sulpice d'Issy

MARC LALLIER

Aumônier à la Cité Universitaire

Ancien Directeur au Séminaire Saint-Sulpice d'Issy

SEPTEMBRE 1939

BEAUCHESNE ET SES FILS, ÉDITEURS A PARIS

Tome II 36e Année

SOMMAIRE DU N° 646. — SEPTEMBRE 1939

M. LALLIER ..... « Christum Regem, Spinis, coronatum... » 119

M. HAYOT ..... Bossuet et Fénelon. Le problème du pur amour et son aspect métaphysique 124

P. DUVIGNAU ..... Pour mieux comprendre la vie sacramentelle : immutabilité et variabilité des rites (2). La solution. 140

N. ANTONETTI ..... Notule de droit canonique. Du fort compétent dans les causes matrimoniales relatives à la validité du lien 153

L'Actualité religieuse 157

L. ENNE ..... En écoutant un pasteur protestant 157

S. GRISON ..... L'expérience d'un grand éducateur 163

Chroniques 167

G. BARDY ..... Chronique d'histoire des origines chrétiennes. Saint Augustin 167

Informations 176

I. Une excellente initiative pour mieux servir nos frères les malades; II. Notes de littérature; Petite correspondance. Revue des Revues. Bibliographie.

S'adresser : Pour la Rédaction, aux Directeurs, 117, rue de Rennes, à Paris; Pour l'Administration, à M. Gabriel BEAUCHESNE.

La **Nouvelle Revue Apologétique** paraît le 5 de chaque mois

Toute demande de changement d'adresse doit être accompagnée de la dernière bande ou du n° d'abonnement. Joindre 2 francs pour les frais ou il ne sera pas tenu compte de la demande.

Prix de l'abonnement annuel (partant du 1er Janvier)

France ..... **40** fr. Union Postale ..... **60** fr.

Compte de Chèques Postaux : Beauchesne et ses Fils, n° 3929

Le numéro coûte : **5** fr.

Les années antérieures forment 67 volumes. Chaque volume se vend **25** fr.

N.-B. — Les abonnés désirant recevoir leurs exemplaires non rognés sont priés d'en avertir l'administration de la Revue.

Tous droits de reproduction, traduction ou adaptation réservés pour tous pays.

CHRISTUM REGEM, SPINIS CORONATUM... (1)

Excellence,
Mes Frères,

Il nous arrive parfois, en notre vie, en nos familles, en notre tâche quotidienne, de ne pas apercevoir la générosité de nos frères ou la grâce de Dieu. Et puis survient un événement fortuit ou seulement un effort d'attention de notre part, qui nous font avec joie découvrir chez nous un « trésor caché ». N'en est-il pas ainsi dans l'Eglise même de Dieu : c'est au cours des siècles, en se penchant avec patience et travail sur la parole divine, que la chrétienté a pu comprendre le sens profond de la promesse de Jésus-Christ : « L'esprit vous guidera dans toute la vérité »... Et ne peut-on pas dire aussi que les circonstances, le sens chrétien des fidèles, voire même les hérésies, nous ont permis de mieux apprécier la présence parmi nous, tous les jours jusqu'à la fin du monde, de Jésus-Christ Notre-Seigneur ?

Mais sa présence n'est-elle pas aussi de quelque manière en ces grandes reliques de la Passion, que la chrétienté, depuis des siècles, conserva si religieusement ? En elles nous pouvons encore adorer le sang de Jésus-Christ qui a coulé sur le bois de la Croix et imprégné les épines de sa couronne.

La Sainte Couronne dont Paris, depuis 1239, s'est fait le reliquaire ! Au jour le jour il nous arrive peut-être de l'oublier un peu. Mais voici que ce centenaire et la grande initiative de l'Archidiocèse de Sens nous rappellent la grâce de cette présence. Avant les grandes fêtes de demain, avant celles du mois de novembre, dans le silence de ce soir et le recueillement de notre cathédrale toute chargée de la prière de nos pères, voulez-vous que nous refassions à l'envers le chemin qu'a parcouru la Sainte Couronne, voulez-vous que nous lui demandions son

(1) Allocution prononcée, le 30 juin 1939, à Notre-Dame de Paris, pour le 7e centenaire de la réception de la Sainte Couronne d'Epines, en présence de son Excellence Monseigneur Beaussart, Auxiliaire de Paris.

histoire, toute son histoire, celle de la chrétienté qui l'a aimée, et celle du Christ qui l'a portée ?

⁂

Si elle pouvait parler, cette grande relique nous raconterait d'abord l'humble vénération du peuple de Paris venant à la Sainte Chapelle, puis à Notre-Dame, de Carême en Carême, malgré tant de révolutions et de guerres, rendre hommage en elle au Christ Lui-même, qui n'a pas craint de souffrir pour nous. Ce soir, du reste, plusieurs milliers de fidèles ne sont-ils pas venus encore la vénérer ici ?

La Sainte Couronne nous dirait surtout l'histoire de sa triomphale procession en notre pays de France. Vous savez en effet comment Beaudoin de Valenciennes, prenant en 1204 possession de l'Empire latin d'Orient, la découvrit au trésor des Empereurs de Constantinople. Elle y serait restée, sans doute, si l'un de ses successeurs, criblé de dettes, n'avait dû la promettre en gage aux marchands de Venise, vers 1237. Mais les difficultés financières demeurent, Beaudoin II est acculé... Va-t-il laisser aux mains des Vénitiens, comme s'il s'agissait d'un troc, la Couronne royale de son Seigneur et Maître Jésus-Christ ? Ce n'est pas possible. Alors, il songe à saint Louis dont il sait la dévotion à la sainte humanité de Jésus, saint Louis qui de tous ses titres de noblesse n'a retenu qu'un seul, celui de Louis de Poissy, parce qu'il était devenu, au baptistère de Poissy, le fils de Dieu, au regard de quoi tout le reste n'est rien. Et voici par le roi très chrétien, toutes choses réglées : il veut bien s'acquitter auprès des marchands de Venise de la dette que Beaudoin ne peut solder, mais en retour il va recevoir au royaume de France la Couronne d'épines.

C'est alors la légation à Constantinople des deux dominicains Jean et Jacques de Longjumeau, messagers de saint Louis, et puis leur séjour à Venise où la Sainte Couronne fut vénérée à Saint-Marc, en attendant que la France pût payer la somme convenue. C'est enfin le retour en France et la « rencontre » de Villeneuve-l'Archevêque où commence la procession royale. Vous en savez les étapes : Sens, la Seine, l'ostension aux portes de Paris, la cérémonie de Notre-Dame et l'édification de la Sainte-Chapelle, comme un reliquaire.

Notre Archevêque esquissera demain ce retour vers le passé. Et ceci nous fait désirer de remonter plus haut encore, avant l'an de grâce 1204, avant le pélerinage des Prêcheurs en Orient..

Mais l'histoire est ici d'une discrétion qui nous déçoit. Les siècles qui précèdent sont le secret de cette relique et nous ne pouvons que la deviner, transmise de génération en génération, parce qu'au soir du Vendredi Saint les disciples fidèles l'ont recueillie sur le front de Jésus-Christ. Les « Pieta » de jadis — je pense par exemple à celle si émouvante de Villeneuve-lès-Avignon — nous montrent, à la droite de Notre-Dame, saint Jean prenant comme une relique la Sainte Couronne. C'est pour elle le premier geste de piété du peuple chrétien; puisse le nôtre, ce soir, s'insérer en cette tradition.

Je m'imagine, en effet, qu'à l'heure où Jésus était enseveli, saint Jean évoquait en la regardant la scène du matin, de sorte que la Couronne d'épines lui apparaissait comme le signe tangible et précieux de l'amour parfaitement détaché de son Maître.

La scène du matin, ayons-la bien présente, mes Frères, en nos cœurs : Jésus vient de se dire roi, mais Pilate voudrait éviter le crucifiement; il vient de le livrer pour être flagellé, mais les soldats, en sa présence probablement, ne vont pas seulement frapper son corps, ils vont atteindre son cœur : voici, puisqu'il s'est dit roi, un manteau qui lui servira de toge, et entre ses pauvres mains de condamné, ce roseau simulera bien un sceptre, et voici, dans la litière des chevaux peut-être, un cercle de jonc; on pique sur lui les épines d'un fagot rapporté des champs, sans doute pour faire du feu. Telle sera la Couronne de Jésus-Christ; et la parodie va pouvoir commencer.

...Il vous est arrivé souvent. mes Frères, quoique distraitement peut-être, de balbutier cette formule : Troisième Mystère, le couronnement d'épines; fruit : la mortification du cœur...

C'est bien cela : ce qui atteint et frappe Notre-Seigneur, ce sont moins les épines qui déchirent son front que l'incompréhension des hommes, la dérision de ce qu'il est *en vérité* : notre roi, miséricordieux et pacifique, *Jesus, hominum salvator*...

Déjà, certes, il a souffert de n'être pas compris : même les siens se scandalisaient de l'entendre prêcher les Béatitudes, — « il est hors de sens » —; même saint Pierre, son lieutenant, va le prendre à part et lui reprocher d'envisager la Croix dans la perspective de sa mission : « A Dieu ne plaise, ceci ne t'arrivera pas ». Non, ce n'était pas la première fois qu'on refusait de le croire et qu'il était contredit, moqué pour s'affirmer justement ce qu'il était et pour accomplir toute la volonté de Dieu, mais voici la dérision, l'ironie suprêmes qui récapitulent toutes les autres !

Jésus ne la subit pas seulement, il l'accepte, il la veut, ai-je tort de le dire, il fait lui-même de ses épines une Couronne, pour nous aimer en perfection, parce que si l'amour n'est pas la souffrance, l'amour se prouve par la souffrance acceptée pour ceux que l'on aime; la grandeur, la royauté de l'homme s'expriment en vérité par la manière dont il souffre et le mot de l'*Imitation* sera toujours vrai : « sine dolore non vivitur in amore »; on n'est jamais sûr, si l'on ne souffre, d'aimer parfaitement. Et, vous le savez bien, plus que toute autre souffrance, est douloureuse celle de notre cœur...

Tel est Jésus-Christ, couronné d'épines. Mais voyez, de ce signe d'ironie, l'amour de Notre-Seigneur va faire un signe de gloire : il arrive qu'on représente, depuis bien des siècles, sur le bois de la croix, un Christ hiératique, droit comme un souverain; ce n'est plus l'homme de douleurs, mais le Roi, et ses bras sont moins pendus aux clous que largement ouverts pour accueillir ses sujets, le genre humain tout entier, et sa couronne d'épines s'est changée en une couronne de gloire... On a raison de nous montrer ainsi Jésus crucifié; c'est l'expression visible d'une vérité que nous chantons au *Vexilla Regis :* « Regnavit a ligno Deus », Dieu lui-même n'a régné sur le monde que pour n'avoir pas craint de souffrir les épines d'une couronne de dérision.

*
**

Que cette scène, mes Frères, devrait marquer nos vies, dont l'agitation risque de nous attirer le même reproche que Marthe : « Mon enfant, tu t'agites et t'inquiètes pour bien des choses tandis qu'une seule est nécessaire... »

Notre vie ! Nous voudrions qu'elle fût conquête, victoire, royauté. Mais nous savons bien qu'elle est le plus souvent tissée de difficultés, d'épreuves, d'ennuis : ce ne sont qu'épines...

Couronne, épines, ces deux mots semblent s'exclure. Tellement qu'à certaines heures, le chrétien, et même la chrétienté, mettent l'accent sur l'un de ces termes à l'exclusion de l'autre. Le christianisme, a-t-on dit, c'est de se renoncer, de faire pénitence, de prendre sa croix, ce qui est vrai — et ce qui est faux car les deux mots ne sont pas synonymes, et la pénitence n'est qu'un moyen, et la « fin » du christianisme, la raison d'être de la croix, c'est que vivent tous les hommes : « je suis venu pour qu'ils aient la vie... »

Ou bien nous disons, et ceci est plus d'actualité mais n'est pas moins inexact : le Christianisme, c'est la joie parfaite. Seulement nous risquons de reprendre tout de travers cette formule du diacre François d'Assise, nous l'entendons, en fait, un peu comme nos frères qui croient avoir ici-bas leur demeure permanente ; en parlant de joie, nous imaginons, nous désirons une joie toute humaine, et non pas celle des Béatitudes, la seule joie chrétienne, qui est le fruit de notre effort, de notre lutte, de notre souffrance.

Couronne d'épines... Notre relique nous apprend à ne pas *séparer* ces deux mots, mais à les *conjuguer,* comme le fit, le premier, Jésus-Christ. Ne subissez donc pas, mes Frères, vos peines, vos désillusions et l'incertitude de l'heure présente; d'elles toutes, pensant à la royauté du Christ et à la parodie du Vendredi Saint dont elle procède, de toutes ces épines, faites une couronne pour Dieu. Alors Jésus s'arrangera bien, je vous assure, pour la changer en une couronne de grâce et nous règnerons maintenant déjà, en notre faiblesse même, et plus tard, à l'heure qu'a fixée le Père, auprès du Christ Roi, à la droite de Dieu.

Ainsi soit-il.

Marc LALLIER.

BOSSUET ET FENELON

Le problème du pur amour et son aspect métaphysique

La thèse de doctorat ès lettres de M. Gabriel Joppin : *Fénelon et la mystique du pur amour,* n'est certes pas à la louange de Fénelon. Nous sommes néanmoins en présence d'un ouvrage savant, en ce sens qu'il est mené suivant des méthodes rigoureusement scientifiques qui lui assurent une incontestable valeur. S'appuyant sur ces titres remarquables, on s'est cru autorisé à conclure que l'ensemble des travaux favorables à Fénelon — ceux d'Henri Bremond notamment — se trouvaient par là singulièrement compromis. En parlant ainsi, on ne s'est pas aperçu que la pensée fondamentale qui commande et devient la charnière de l'ouvrage de M. Joppin coïncide avec une thèse sur le pur amour formulée naguère par le R. P. Rousselot (1). Cette thèse n'implique cependant pas l'idée d'un nouveau réquisitoire contre Fénelon; nous dirions plutôt qu'elle tient le juste milieu entre Bossuet et Fénelon. Cette opinion s'accroît et se confirme enfin dès que l'on consulte les travaux du R. P. Garrigou-Lagrange et ceux de M. Etienne Gilson. En conséquence, le problème reste entier et ceci pourrait déjà suffire à justifier la présente étude.

Laissant de côté le dédale des questions subtiles qui ont compliqué, embrouillé et enfin mis aux prises ces deux géants du XVII[e] siècle français, nous limiterons notre sujet à l'étude du pur amour en nous plaçant sur le tranquille et sûr terrain de la philosophie et de la théologie. De même, afin d'éviter la multiplication des problèmes, nous n'aborderons pas de front l'étude de la mystique qui en découle.

Recréons au préalable le cadre qui a vu naître et grandir à l'excès cette célèbre querelle. Introduite à Saint-Cyr par Mme de Maintenon, Mme Guyon devait y répandre une doctrine

(1) *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Collection C. I. Bacumker, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band VI. Heft 6. Münster, 1908.

de spiritualité bientôt jugée suspecte. Tel ne fut pas l'avis de Fénelon. Et quand, à la suite de sa disgrâce à Saint-Cyr, Mme Guyon sollicitera d'une commission ecclésiastique un jugement sur sa doctrine, Fénelon s'en fera le défenseur. Cette commission siégea à Issy dès juillet 1694; elle était composée de Bossuet, évêque de Meaux, de M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, et de Mgr de Noailles, alors évêque de Châlons. Les conférences d'Issy aboutirent à la conclusion d'une série d'articles qui furent signés par Bossuet et Fénelon; trop imprécis cependant, ils donnaient à la fois tort et raison à chacun des deux adversaires pour n'en satisfaire aucun. Aussi le conflit ne tarderait-il pas à s'envenimer.

De ces articles d'Issy, tandis que Bossuet tirera un ouvrage intitulé *Instruction sur les états d'oraison,* Fénelon de son côté publiera *l'Explication des maximes des saints.* Fénelon avait promis de donner son approbation au livre de Bossuet; le moment venu il la refuse. Mais c'est la rupture officielle avec Bossuet qui s'ensuit, la rupture avec Louis XIV et Mme de Maintenon, la recrudescence des insinuations malveillantes au sujet de Mme Guyon dont il s'est fait, dit-on, le chevalier servant.

Les *Maximes des Saints* de Fénelon parurent le 1er février 1697, peu avant l'ouvrage de son rival. Elles furent dans la suite déférées à Rome et le 12 mars 1699, un bref d'Innocent XII condamnait vingt-trois propositions extraites de ce livre. De la morsure cuisante causée par cette condamnation, Fénelon ne guérira pas.

***

Le 3 août 1697, Fénelon écrivait à un de ses amis : « Je ne veux que deux choses qui composent ma doctrine. La *première,* c'est que la charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment du motif de la béatitude qu'on trouve en lui... » (1). Ces trois lignes contiennent l'âme du conflit. Sans trop oser toucher au fond de la question, les conférences d'Issy ne s'étaient guère engagées que sur le terrain de la mystique, de la direction des âmes plus parfaites. Peu de temps après, c'est sur la nature même de l'acte de charité que portent avant tout les débats (2).

(1) *Œuvres,* t. IV, Édition Lachat, p. 166.

(2) Voir notamment, *Œuvres,* t. IV, pp. 166, 173. Réponse à l'ouvrage de M. de Meaux, intitulé *Summa doctrinae. Dissertation sur les oppositions véritables entre la doctrine de M. de Meaux et la mienne. Troisième lettre en réponse aux Divers écrits. Lettre à M. de Meaux sur la charité.*

Les trois lignes que nous venons de citer nous renseignent en raccourci sur les positions de chacun des deux adversaires. Pour Fénelon, la charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment du motif de la béatitude. Amour complètement désintéressé qui ne se laisse toucher d'aucun désir de la récompense; ce désintéressement absolu dans l'acte d'aimer Dieu est désigné sous sa plume du nom de *pur amour*. L'inversion de la proposition précédente nous donne la position de Bossuet en cette matière. Pour lui, au contraire, la charité est un amour de Dieu pour lui-même, *mêlé* du motif de la béatitude. Sa doctrine exige que le motif du bonheur se retrouve dans notre acte d'aimer Dieu car, toujours selon lui, c'est ce même motif du bonheur qui inspire chacun de nos actes. Précisons d'ores et déjà que les doctrines de Bossuet et de Fénelon se situent à deux extrêmes; nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin. Pour l'instant, pénétrons au vif de la controverse et saisissons les tendances et les oppositions doctrinales qui séparèrent nos deux grands rivaux.

Déjà, nous avons entendu Fénelon. « La charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment du motif de la béatitude ». Voici Bossuet : « Cessez de séparer d'avec les actes humains le motif de la béatitude, et d'avec les actes de charité le désir de la jouissance »,(1). C'est à l'adresse de Fénelon que Bossuet tenait ce langage. L'opposition est radicale. Leur erreur à tous deux est non moins radicale.

Parmi les articles rédigés lors des conférences d'Issy, il en est un, le XXXIII[e], qui reçut la signature de Bossuet et qui rend néanmoins un son très différent de sa véritable doctrine. Il est ainsi formulé : « On peut aussi inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une très fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait par son bon plaisir dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le peut être utilement avec une grâce très particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites... »

C'est bien de l'acte de pur amour qu'il est question dans cet article, de cet acte d'aimer Dieu, dégagé de tout motif de bonheur, puisqu'il admet même la renonciation hypothétique à la béatitude du Ciel. C'est Fénelon, il est vrai, qui avait demandé

(1) *Œuvres*. t. VI, p. 502.

l'adjonction de cet article; nous le savons par M. Gosselin, l'éditeur des *Œuvres de Fénelon*. Rien en cela qui nous étonne; cet article, n'est-il pas en effet le fidèle reflet de sa pensée ? Mais par contre n'est-il pas exactement l'envers de celle de Bossuet ? Bref et quoi qu'il en soit, Bossuet et Fénelon signèrent. Si les assises d'Issy ne furent pas placées sous le signe de la contradiction, elles se clôturèrent sous celui de l'équivoque.

On devait s'en apercevoir bientôt. Le 16 avril 1695, Bossuet avait promulgué dans son diocèse les articles d'Issy. Moins d'un mois plus tard, le 14 mai de la même année, il en minimisait déjà la portée dans une lettre adressée à Mme d'Albert : « L'acte marqué dans l'article XXXIII, lui écrivait-il, loin d'être d'obligation, doit être fait avec beaucoup de précaution » (1).

Au lendemain d'Issy, il avait pareillement annoncé la publication de son *Instruction sur les états d'oraison*, cet ouvrage qui, dans sa pensée, devait éclairer toute la controverse. Ainsi en fut-il en effet. Car à la fin de ce livre on pouvait lire l'annonce d'un nouveau traité qui allait fournir l'explication « par principes et dans toute son étendue » de la nature de la charité. Déjà Bossuet amorce son sujet et formule fidèlement sa doctrine. « La charité, dit-il, par sa nature est désintéressée... En même temps, il ne laisse pas d'être véritable qu'elle aime la béatitude... On montrera donc par l'Ecriture et par les Pères, que c'est le vœu et la voix commune de toute la nature, et des chrétiens comme des philosophes, qu'on veut être heureux et qu'on ne peut pas ne pas le vouloir, ni s'arracher ce motif dans aucune des actions que la raison peut produire, en sorte que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le reconnaît dans toute l'Ecole... C'est donc une illusion d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous rendre heureux » (2).

De ce programme, deux points sont à retenir. D'abord, et ainsi qu'il en est presque toujours, l'intégration du motif de la béatitude dans la nature même de l'acte de charité. En second lieu, la prétention à vouloir faire de l'Ecole le support d'une telle doctrine. Fénelon n'y tient plus; il se redresse de toute sa hauteur, il est évêque à présent. Comme tel, il n'a pas à recevoir les leçons de Bossuet son égal, et il proteste au nom de l'Ecole elle-même contre une semblable définition. Quant à Bossuet, il s'était avancé trop avant et il s'en aperçoit. Battant aussitôt en retraite, la griffe de l'aigle se desserre et, empruntant au cygne

(1) *Œuvres*, t. XXVIII, p. 240.
(2) *Œuvres*, t. XVIII, pp. 645, 646.

sa manière sinueuse, il décrit la courbe rentrante que voici : « Pour commencer par la définition de la charité, dont tout le monde convient, j'avoue qu'elle regarde Dieu en soi-même, comme l'objet de notre amour absolu et sans aucun rapport à nous et par conséquent, indépendamment du motif même de la béatitude » (1). La vire-volte est à peine croyable, mais elle n'en est pas moins flagrante. On serait en droit de s'attendre à présent au triomphe de Fénelon. Il n'en est rien, son succès ne sera qu'éphémère.

***

Nous nous sommes efforcé jusqu'ici à mettre en relief les deux thèses qui opposèrent les deux grands prélats du XVII[e] siècle. Nous serions néanmoins injuste à l'égard de Bossuet si nous ne restituions à sa doctrine la part de vérité qu'elle serait susceptible de comporter. Faisons le point.

Bossuet déclare : « On ne peut se désintéresser jusqu'au point de perdre dans un seul acte, quel qu'il soit, la volonté d'être heureux, pour laquelle on veut toutes choses... Comme il est impossible selon la nature de rien vouloir sans le vouloir pour être heureux, il est autant impossible à la charité de rien vouloir que pour jouir de Dieu » (2). Selon Bossuet, la charité a deux motifs, l'un principal : Dieu aimé pour lui-même; l'autre secondaire : Dieu aimé pour nous. Si Bossuet signifie simplement par là que ces deux motifs *peuvent* parfois se rencontrer dans l'acte de charité, nous pouvons nous rallier à sa doctrine. Si au contraire, ces deux motifs *doivent* nécessairement se rencontrer dans *tout* acte de charité, nous ne pouvons le suivre, car il y va de l'essence même de la charité.

De ces deux hypothèses, laquelle attribuerons-nous à l'évêque de Meaux ? La seconde, malheureusement, et pour l'unique raison que le système de Bossuet inclut nécessairement et toujours le motif de notre intérêt dans chacun de nos actes. Il se réclame en cela de l'autorité de saint Augustin qu'il interprète d'ailleurs toujours dans un sens trop rigoureux. De plus, ce malheureux principe de la recherche de notre intérêt dans tous nos actes, principe qui l'entraîne et qui revient sans cesse sous sa plume, ne l'aurait-il pas pareillement emprunté à Malebranche ? En 1697, l'année où parut l'*Instruction sur les états d'oraison* de Bossuet, parut aussi un traité de Malebranche

(1) *Œuvres*, t. XIX, p. 544.
(2) *Ibid.*, t. XIV, p. 479.

Sur l'amour de Dieu; en quel sens il doit être désintéressé. « Je ne prétends pas traiter à fond le quiétisme bon ou mauvais, écrivait ce dernier. Le respect que j'ai pour *ceux qui ont entrepris d'éclaircir cette matière* ne me le permet pas » (1). L'allusion à Bossuet est patente. Et Malebranche de continuer : « S'il est donc vrai, comme le dit saint Augustin, que tous les hommes cherchent la béatitude dans tout ce qu'ils font de bien et de mal...; si cet amour n'est que le mouvement naturel qu'on appelle volonté, il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par l'amour de la béatitude, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté. Ainsi tout amour de Dieu est intéressé, en ce sens que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien » (2).

Sommes-nous autorisé à conclure de ceci à un commerce d'idées entre Bossuet et Malebranche ? Strictement, non; la ressemblance est néanmoins frappante, bien qu'à la vérité Malebranche dépasse Bossuet et confond le bonheur avec le plaisir quand il écrit : « Il est donc certain que tous les hommes justes ou injustes aiment le plaisir pris en général, *ou* veulent être heureux, et que c'est le *motif unique* qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font » (3).

Plus peut-être que d'un éventuel échange d'idées entre Bossuet et Malebranche, y aurait-il lieu de tenir compte ici d'une certaine influence de Nicole sur Bossuet ? Pour l'instant, précisons la faiblesse du système de Bossuet. Elle est subtile. Il inclut dans l'essence de l'acte de charité le motif de la béatitude. Le point vulnérable de sa conception repose sur une équivoque métaphysique : l'idée de *béatitude* est synonyme chez lui de bonheur propre, d'intérêt personnel, de jouissance enfin. Il ne voit pas — ou plus exactement n'entrevoit-il que confusément — la coïncidence du bien propre avec le bien en soi, Une teinte d'égoïsme frelate ainsi nécessairement la pureté de son acte d'aimer Dieu pour lui-même. Et elle est intolérable à Fénelon.

***

De ce qui précède, les positions respectives de chacun des deux adversaires ressortent clairement. Il nous sera aisé à présent de préciser, ainsi que nous l'avons fait pour Bossuet, les points faibles du système de Fénelon. Si pour Bossuet, le motif de notre intérêt est inclu dans l'essence de l'acte de charité, pour

(1) *Œuvres de Malebranche*, t. II, p. 295, édit. Jules Simon. Paris. 1877.
(2) *Malebranche*, op. cit., p. 293.
(3) *Ibid.*, p. 292.

Fénelon au contraire, ce même acte doit être tellement pur qu'il faut aller jusqu'à sacrifier le désir de notre béatitude personnelle. Nous avons déjà signalé plus haut qu'un renoncement simplement hypothétique — et non absolu — à notre béatitude est légitime en soi, mais cette complication ne s'imposait nullement. Bien plus, ne constituerait-elle pas la principale faiblesse du système fénelonien ? Peut-être en est-il d'autres. Notamment si le pur amour, tel que le conçut Fénelon, impliquait nécessairement le sacrifice du bien propre de l'âme, à savoir celui de la perfection spirituelle et de la vertu. L'Eglise, il est vrai, à condamné ces propositions chez Molinos. Sont-elles aussi chez Fénelon ? Dans ces subtiles questions où tout est nuance et rien que nuance, il ne serait peut-être pas malaisé de relever sous la plume de Fénelon des propos susceptibles d'une interprétation quiétiste. Par un procédé analogue, on trouverait des traces de jansénisme chez Bossuet, de modernisme chez Mgr Mignot. Nous renonçons à ces jeux faciles et dangereux. Car si l'on veut opposer et séparer Bossuet de Fénelon jusqu'à les pousser l'un et l'autre dans des erreurs qu'ils réprouvent par ailleurs du fond de leur cœur, il est également possible de les rapprocher l'un de l'autre jusqu'à les confondre presque l'un dans l'autre. C'est aussi la conclusion à laquelle avait abouti Henri Bremond, lorsqu'il écrivait au soir de sa vie : « Que ceux néanmoins qui résisteraient à la dialectique de Caussade, fassent eux-mêmes cette comparaison perpétuelle. Ils en viendront bientôt, comme il m'arrive tous les jours, à ne plus savoir par où distinguer Bossuet de Fénelon, à croire qu'ils ont écrit sous la dictée l'un de l'autre » (1).

La question est de savoir si, entre les positions extrêmes de Bossuet et Fénelon, il n'existe pas une solution moyenne, une *via media,* comme dirait Newman, et qui permette de constater à l'évidence que les oppositions qui ont marqué les grandes phases de ce conflit ne portaient guère en fin de compte que sur des « phrases » et des « pointilles ». En fait, et il n'est pas possible de le nier, le problème subsiste, celui-là précisément de concilier cette tendance foncière de notre nature à rechercher son propre bien, avec cet acte d'amour de Dieu pour lui-même tel qu'il nous est prescrit par la vertu de charité. En réalité, les deux termes de cette proposition ne sont pas incompatibles, et si Bossuet et Fénelon avaient davantage situé le problème sur le plan métaphysique, peut-être ne s'y seraient-ils pas brisés.

(1) *Bossuet maître d'oraison.* Paris 1931, p. XXXIX.

Vus de ce plan, les contradictoires s'harmonisent, les difficultés s'évanouissent. C'est ici que la solution proposée par saint Thomas apparaît dans sa lumineuse et étonnante simplicité.

Saint Thomas admet sans peine, au fond de notre nature, cette inclination à un amour de soi-même, mais loin de l'opposer, il la *subordonne* à l'amour naturel de Dieu, auteur et conservateur de notre propre existence. Ce point est capital et mérite que l'on s'y arrête.

De même que dans un organisme, observe-t-il, chaque partie aime naturellement le tout plus qu'elle-même, ainsi toute nature créée, *à fortiori* quand elle est douée d'intelligence et de volonté, est *naturellement* inclinée à aimer Dieu, son auteur, plus qu'elle-même. C'est en quelque sorte la transposition sur le plan métaphysique de la loi physique de l'attraction universelle de Newton, avec cette précision qu'il existe une distance infinie entre cet amour *naturel* de Dieu *auteur de la nature* et l'amour *surnaturel* de Dieu, *auteur de la grâce*. Déjà Aristote avait observé cette attraction de toute la nature par Dieu, moteur immobile, auteur et fin de l'univers. Saint Thomas reprend ce principe tiré de l'ordre de la nature, et loin de faire abstraction de nos inclinations naturelles, il les intègre au contraire dans la vertu surnaturelle de charité qui va les perfectionner et les élever à un ordre supérieur.

Perçoit-on nettement la perspective et l'envergure de la position de saint Thomas ? Elle prend son point de départ dans la considération de notre nature inclinée et attirée vers Dieu de par son essence même; elle s'élève ensuite à l'ordre surnaturel qui respecte la nature, la perfectionne et ne la détruit pas. Le pur amour doit-il encore dans ce cas aller jusqu'à sacrifier le désir de notre béatitude personnelle ? Non, assurément, puisque l'inclination foncière de notre nature n'est pas désordonnée mais *subordonnée initialement* à l'amour de Dieu.

Considérée sous cet angle, n'est-il pas vrai que la marge qui séparait Fénelon de Bossuet se trouve considérablement atténuée ? Car si toute créature est déjà naturellement portée à aimer Dieu son auteur plus qu'elle-même, le problème du pur amour va, lui aussi, se trouver par là remarquablement simplifié. Bossuet n'avait pas tout à fait tort lorsqu'il incluait le motif du bonheur dans la nature de l'acte de charité et Fénelon de son côté avait un peu raison à vouloir l'en exclure. Mais ce que l'un et l'autre ne semblent pas avoir suffisamment discerné, c'est que, s'il existe un amour de soi, égoïste et de convoitise, incompa-

tible avec l'amour désintéressé, il en existe un autre, naturellement incliné vers Dieu auteur de la nature, celui-là même que la grâce perfectionnera sans le détruire et sans demander le renoncement au désir de notre perfection et de notre béatitude. En réalité, deux tempéraments, plus peut-être que deux doctrines, se sont heurtés au cours de cete fameuse querelle : Bossuet, esprit posiitf et réaliste ne s'accommodant pas aisément aux chimères; Fénelon, âme généreuse et idéaliste qui ne pactise pas avec la médiocrité.

Quoi qu'il en soit, l'amour de Dieu et l'amour de soi ne sont donc pas irréductibles. Disons plutôt qu'ils coïncident; l'amour de Dieu n'est pas autre chose qu'un amour de soi, *mais bien dirigé*. Et voilà précisée l'essence de la charité. Pour cette définition, deux théologiens au moyen âge s'étaient déjà trouvés en opposition, Abélard et Hugues de Saint-Victor. Pour elle encore, cinq siècles plus tard, deux grands prélats français se sont livré querelle et les échos de leurs controverses ont été perçus par tout le monde catholique (1).

*
**

A la lumière de la solution thomiste l'erreur de Fénelon n'en ressort que plus clairement encore. Il frôle la vraie solution mais, au lieu de l'étreindre, il s'en écarte. Cinq états, écrit-il dans les *Maximes* constituent les divers amours dont on peut aimer Dieu. Au sommet de l'échelle, le pur amour qui est « l'état d'amour pour Dieu seul considéré en lui-même et qui n'est d'ordinaire

---

(1) Afin de donner à notre exposé de la solution thomiste toute la clarté possible, nous avons évité de l'embarrasser des questions secondaires. Pour être complet, il importerait de noter toutefois que, s'il existe en nous une inclination naturelle à la vertu, elle est atténuée certes par le péché originel aussi bien que par nos péchés personnels. Dans la vie chrétienne, elle sera purifiée par la mortification. Autant que Bossuet, Fénelon eût admis cette conclusion. Précisons en outre que si, en s'aimant *comme il faut* soi-même on aime *plus encore* son Créateur, l'amour *désordonné* de soi, par contre, coupe les ponts à l'amour de Dieu dont on se détourne. Ce principe est basé chez saint Thomas sur la coïncidence de *la perfection propre* des esprits créés avec le *bien en soi* et finalement avec *le souverain Bien*. De plus, il constitue le point culminant de la solution au problème du pur amour. De ce sommet, on aperçoit à la fois et la ligne de démarcation et le point de contact entre la thèse de Bossuet et celle de Fénelon. Ajoutons enfin que sous cet angle la béatitude s'ordonne d'elle-même à la glorification de Dieu.

prévenu ni soutenu par aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance ». Un échelon plus bas, un état d'amour moins pur, *mélange* de charité et de recherche de l'intérêt personnel; l'amour de Dieu pour lui-même prédomine déjà dans cet état mais l'espérance des récompenses y prend encore une importance trop grande. Une ressemblance très marquée caractérise ces deux états : l'un et l'autre concernent Dieu en lui-même et sans rapport à nous. Ils diffèrent cependant. Si dans l'état le plus élevé, l'âme fait *habituellement* des actes de charité, dans l'autre, elle ne les fait pas encore fréquemment. De plus, ce dernier état est moins parfait parce qu'habituellement l'âme « aime alors Dieu pour lui et pour soi; mais en sorte qu'elle aime principalement la gloire de Dieu et qu'elle y cherche son bonheur propre par le mélange d'un motif d'amour de soi qui n'est point l'amour de charité, quoiqu'elle subordonne et rapporte son bonheur même à la fin dernière qui est la gloire de son créateur ».

Nous touchons ici du doigt le vice du système de Fénelon. La vraie solution au problème du pur amour se trouve précisément dans ce quatrième état qu'il estime moins parfait. Transposée sur le plan métaphysique l'erreur apparaît : la coïncidence du bien propre avec le bien en soi et finalement avec le Souverain Bien est rejetée. En réalité, le pur amour de Fénelon est un trop pur amour. Et il l'est doublement, puisque dans le cinquième état — celui que Fénelon érige en thèse — l'âme pose *habituellement* des actes de cet amour trop pur.

A la rigueur et prise en elle-même, l'erreur de Fénelon sur le pur amour n'était pas tellement grave. Il faut même le reconnaître, métaphysiquement trop pur ou non, cet acte est un fait et qui plus est, un fait familier aux âmes pieuses. Malheureusement, s'il était rendu *habituel,* il avait pour conséquence immédiate de bousculer l'espérance, cette autre vertu théologale qui nous faire aimer. Dieu en tant qu'il est bon *pour nous*. Fénélon, il est vrai, avait prévu l'objection et la prévenant, il se joue du piège qui le guette. Sa réponse est très subtile, nous dirions volontiers qu'elle constitue à elle seule un parfait chef-d'œuvre de finesse et d'intelligence. La voici. « Le plus pur amour ne nous empêche jamais de vouloir et nous fait même vouloir positivement tout ce que Dieu veut que nous voulions ». Or, « Dieu veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon Bien, mon bonheur et ma récompense » (voilà l'objet formel de l'espérance); mais « je le veux formellement sous cette précision », c'est-à-dire uni-

quement parce que tel est le bon plaisir divin (voilà l'objet formel de la charité) (1).

Objet et motif, toute la solution est inclue dans cette habile distinction. L'objet de l'espérance est Dieu, mon Bien, mon « intérêt », mais « le motif est désintéressé ». Sans doute, il est possible de vouloir cet objet par un motif intéressé, la jouissance personnelle qu'on en retirera. Mais on peut d'autre part vouloir ce même objet par un motif pleinement désintéressé, la glorification de Dieu pour lui-même, car « le plus grand désintéressement de l'amour ne peut jamais exclure que les désirs intéressés sur le salut et non pas les désirs désintéressés du salut qui consiste essentiellement dans le parfait amour ». La trouvaille est ingénieuse mais elle n'est cependant pas à l'abri de toute critique théologique. Et en voici la raison.

Fénelon assigne deux motifs à l'espérance, l'un est intéressé, l'autre ne l'est pas. Sans doute, d'accord avec les théologiens, admet-il que le motif de l'espérance la distingue, la spécifie de la charité mais il est possible, ajoute-t-il, d'exercer la vertu d'espérance de deux manières : avec la charité ou sans la charité. Pratiquée avec la charité, les actes de la vertu d'espérance appartiennent « tout ensemble et à l'espèce de la vertu commandée (espérance) et à la vertu qui les commande (charité) pour les rapporter à sa fin » (2). De tels actes appartiennent bien à l'espérance de par leur motif spécifique, mais de plus, l'amour qui les inspire leur attribue la valeur d'actes de charité. Et l'argument de Fénelon s'appuie enfin sur la doctrine de saint Thomas selon lequel la charité est la forme et la fin de toutes les vertus. Dès lors, lorsque l'âme vit dans un désintéressement habituel, « il ne faut plus chercher pour l'ordinaire une espérance exercée par un motif d'intérêt propre » (3). Cette dernière phrase condense le point vulnérable du système. Théoriquement et au prix de distinctions subtiles, Fénelon maintient l'espérance; en fait, il la rejette.

Nous nous sommes efforcé de circonscrire l'erreur de Fénelon, nous avouons cependant n'y avoir réussi qu'en partie. Car Fénelon a ceci de très caractéristique : de quelque côté qu'on le tourne ou le retourne, il finit par nous échapper. En ce qui concerne le cas précis étudié pour l'instant, au moment où nous l'acculons et où nous croyions l'avoir saisi, il nous a déjà vaincu.

---

(1) *Maximes*, p. 148 et G. Joppin op. cit. p. III.
(2) *Ibid.* art. IV, vrai, p. 145.
(3) *Maximes*, p. 146.

Vous m'accusez de rejeter *pratiquement* l'espérance, nous répondra-t-il, mais le désintéressement *habituel* dont je parle n'est pas synonyme de désintéressement *continu*. Par ailleurs, le pur amour ne s'adresse qu'aux âmes les plus élevées. Il en sera toujours ainsi. Fénelon a poussé la théologie à bout d'arguments, il a répondu à toutes les objections, il a défié et défie encore toutes les contradictions. Ses contemporains et ses examinateurs en particulier ne devaient pas tarder à s'en apercevoir (1).

***

A peine déférées à Rome, les *Maximes* partagent les théologiens consulteurs en deux fractions égales : il y en a « cinq pour et cinq contre nous » écrivait de Rome l'abbé de Chanterac à Fénelon. Dès le début ils s'enfoncent jusqu'à l'enlisement dans un réseau de difficultés inextricables car ce qui paraît « subtilité » aux uns est réputé gage d'orthodoxie par les autres. Et les débats s'avèrent tellement houleux qu'afin d'empêcher le retour aux disputes le Pape déléguera deux cardinaux à leurs conférences. Dix mois se sont écoulés, et comme il faut enfin en finir, à grand'peine parvient-on à les mettre d'accord sur un extrait de trente-huit propositions formulées dans l'ouvrage incriminé. Mais les théologiens s'en tiendront là et ils ne feront pas un pas de plus; aux cardinaux du Saint-Office incombera la mission de trancher cet épineux problème. Les cardinaux se rassemblèrent quatre-vingt-neuf fois. Pour finir, quatre d'entre eux seront désignés en vue de la rédaction du bref. Parmi ces derniers, figure le nom du cardinal Casanate, d'abord écarté en raison de sa trop grande sévérité à l'égard de Fénelon. Détail remarquable : le Pape qui avait invité les rédacteurs du bref à la clémence était prêt à accepter quelques jours plus tard le projet d'une simple condamnation indirecte. Tel ne fut pas l'avis du cardinal Casanate alléguant qu'un tel projet laisserait la voie ouverte à de nouvelles et infructueuses délibérations (2). La remarque du cardinal était peut-être juste. Elle témoigne en tout cas d'un sentiment très vif et très fondé chez celui-ci : Fénelon, pensait-il, réussirait toujours à rompre les

(1) Nous sommes loin d'avoir épuisé les différentes solutions apportées par Fénelon au problème de l'espérance. Nous nous sommes borné à la première, c'est-à-dire à celle qui figure dans la première édition des *Maximes*, les autres réponses de Fénelon ne changeant en rien *l'essence* des problèmes soulevés dans cette étude.

(2) Phélipeaux. *Relation*, part. II, pp. 205 sq.

mailles du filet dans lequel on tenterait vainement de l'enfermer à nouveau (1).

Quoi qu'il en soit, le 12 mars 1699, le Pape communiquait aux cardinaux le bref de condamnation. Le pur amour de Fénelon, nous l'avons établi, constitue une erreur métaphysique. Tombe-t-il sous le coup de la condamnation ? Pour répondre à cette question, il importe de distinguer *l'acte* de pur amour de *l'état habituel* de pur amour. Et il semble bien que si l'état habituel a été condamné, l'acte de pur amour — métaphysiquement erroné quoique familier aux âmes saintes — échappe à la condamnation. Peu après celle-ci, de graves théologiens observaient déjà : « Quelqu'un a semblé dire que la première proposition aurait été condamnée parce qu'elle établissait un amour pure charité *sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre*, sans aucun égard à l'intérêt de celui qui aime. Non; jamais n'a été réprouvé l'acte de très pur amour envers Dieu, si familier aux âmes saintes; ce qui a été condamné, c'est seulement qu'il y ait un état habituel et permanent, dans lequel l'âme pieuse élimine tous les actes qui regardent son bien propre, et par suite tous les actes d'espérance : comme il est clair par la teneur

---

(1) M. Joppin observe finement à ce sujet : « Le principal argument contre le projet des douze canons projetés résidait dans la conviction que ce serait remettre la question sur le tapis. Fénelon trouverait bien moyen de mettre son livre en accord avec les canons.

Par les antécédents de la querelle il est facile de voir combien cette remarque était fondée. On pourrait le montrer à propos de chacun des canons. Qu'il nous suffise de le voir en l'un ou l'autre.

Ainsi le premier : « Nullus datur status justorum habitualis in hac vita degentium, quantumvis pura et perfecta charitate sint praediti, a quo excludaretur exercitia distincta aliarum virtutum praesertim spei christianea per quam salvi facti sumus. Hinc in nullo justorum statu purus amor est unicum principium et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati meritorii sunt, ita quod spei aliarum virtutum intrinseca et particularia motiva amittantur ».

Fénelon aurait beau jeu pour répondre que jamais il n'avait entendu son amour pur d'un état qui excluait l'exercice des autres vertus et de leur motif propre. Il les avait toujours affirmés et même avait déclaré que son amour pur leur donnait une valeur qu'ils n'auraient pas eue sans cela.

En particulier pour l'espérance chrétienne n'avait-il pas cessé de dire qu'elle conservait toujours son motif propre et spécifique.

De même pour les actes délibérés, ne les avait-il pas toujours revendiqués ?

Il n'avait qu'à reprendre toutes ses multiples explicatons.

Il en allait de même pour tous les autres canons. Fénelon n'y aurait vu aucune difficulté, car il pouvait parfaitement s'en tenir aux explications qu'il en avait fournies. Il eût fallu que la condamnation portât sur des propositions extraites de son livre. » Op. cit. p. 279.

même de la proposition, et par le témoignage des consulteurs de la cause » (1).

Plus important et plus décisif assurément le témoignage du canoniste de valeur qui devait plus tard s'appeler Benoit XIV. Appelé à se prononcer lors d'une béatification sur des écrits contenant des formules du très pur amour, Benoit XIV, alors cardinal, avait répondu : « Attendu que le point litigieux entre l'archevêque de Cambrai et l'évêque de Meaux, décidé par le Pape Innocent XII, ne concerne pas l'*acte* d'amour, mais l'*état habituel* d'amour, comme il résulte clairement des termes mêmes de la proposition (2)...; attendu que dans l'ouvrage examiné, au contraire, il n'est pas question d'état habituel, mais seulement d'acte d'amour; il a plu à la Sacrée Congrégation de répondre que la doctrine du serviteur de Dieu n'a rien de commun avec la doctrine condamnée de l'archevêque de Cambrai; d'autant plus que le serviteur de Dieu exprime souvent son espérance, et son grand désir de jouir de Dieu, si l'on prend toute le contexte de ses écrits » (3).

L'*état habituel* de pur amour est donc nettement frappé par le bref *Cum alias*. Reste maintenant à rechercher dans quel sens il le fut. L'Eglise a deux façons de condamner des propositions répréhensibles (4). Elle peut les réprouver :

1° *Absolument en elles-mêmes* sans tenir compte d'autre chose que du sens naturel et usité des mots et indépendamment des livres dont elles ont été extraites.

Ainsi, au XVII^e siècle, Alexandre VII, Alexandre VIII, Innocent XI avaient condamné des propositions de morale sans se référer aux livres où elles se trouvaient. Dès lors, ces propositions étaient condamnées dans leur sens obvie. L'Eglise ne considérait que le sens usuel et naturel des mots. Dans ces conditions, elle entendait davantage réprouver une doctrine que

---

(1) Antoine Mayr, S. J., *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, *De caritate*, art. I, t. p. 210 Cf. Virgile Sedlmayr, O. S. B., *Reflexio critica*, etc., Salzbourg, 1749, p. 1-8. Ce livre réfute Eusèbe Amort, qui avait réédité le système de Bossuet dans son *Idea divini amoris*, Ratisbonne, 1739. Ce texte et celui qui va suivre sont reproduits par le R. P. Harent, *Etudes*, 20 mai 1911.

(2) Denzinger, Enchiridion, 10^e édit., n. 1327 (1193).

(3) *Benedictus* XIV, *Œuvres*, II, p. 291. Prato, 1839.

(4) Nous suivons pas à pas et même mot à mot l'exposé de M. Joppin (pp. 284, 285). Il nous arrivera cependant de le modifier parfois quelque peu, et c'est afin de ne pas embarrasser inutilement le nôtre que nous avons pensé pouvoir nous dispenser des guillemets.

frapper des auteurs, encore que ceux-ci soient indirectement atteints. Tel est le sens du projet de condamnation indirecte d'abord favorable à Innocent XII et combattu par le cardinal Casanate;

2° *Dans le sens de l'auteur,* telles qu'elles se trouvent dans un livre déterminé. Le sens de l'auteur est donné à la fois par le *sens usuel des mots* et par le *contexte.*

Dès lors, le sens d'une proposition est celui de la proposition, non pas prise indépendamment du livre et en elle-même, mais relativement au livre et au contexte dans lequel elle se trouve. Ainsi par exemple, les cinq propositions jansénistes extraites de l'*Augustinus.*

De ce qui précède, il résulte qu'une proposition condamnée dans son sens obvie peut avoir deux sens : et celui qu'implique l'usage naturel des termes (sens inclu sous le 1°) et celui qu'elle prend dans un livre déterminé (sens inclu sous le 2°). L'Eglise peut spécifier si elle s'arrête au premier seulement ou au second. Ou bien encore, elle peut ne pas préciser dans quel sens elle la condamne.

Or, le Bref *Cum alias* condamnait vingt-trois propositions extraites des *Maximes des Saints,* « sive in obvio earum verborum sensu, sive attenta sententiarum connexione ». Aussi, déjà l'abbé Phelippeaux (défavorable à Fénelon) faisait très justement remarquer que, si le Pape avait voulu condamner les propositions dans les deux sens, c'est-à-dire telles qu'elles sont dans le livre de Fénelon, il aurait dû libeller sa condamnation « obvio verborum sensu » *et* « attenta sententiarum connexione » comme le cardinal Casanate le lui demandait. Du moment qu'il opposait « obvio verborum sensu » à la seconde formule « attenta sententiarum connexione », il ne voulait pas dire dans quel sens il condamnait. Il semble donc bien qu'il faille voir là un adoucissement à la condamnation, et plus exactement encore, une imprécision voulue de la part des rédacteurs.

Une chose est sûre : toutes les propositions extraites des *Maximes* sont condamnables soit dans leur sens obvie, soit dans le sens du contexte du livre auquel elles appartiennent (sens de l'auteur).

Nul ne peut être ni plus ni moins sévère que le Pape. Inférer que l'état habituel de pur amour est condamné et dans le sens obvie et dans le sens de l'auteur constitue un excès de rigueur (le texte ne dit pas *et... et, ni* : *tam... quam*).

D'autre part, inférer que ce même état habituel est con-

damné dans le sens obvie et non dans le sens de l'auteur constitue un excès d'indulgence. Il est vrai cependant que le Pape n'a pas précisé qu'il entendait condamner dans le sens de l'auteur, mais le *sive... sive* n'autorise pas non plus l'affirmation qu'il ait voulu l'en exclure. Tout au plus le doute peut-il subsister.

Ces quelques remarques sont capitales car elles témoignent de la modération et de la circonspection qui présidèrent à la rédaction du Bref *Cum alias*. De par sa teneur même, le Bref convie les historiens à l'exercice de ces mêmes vertus .

*
**

Après la mort de Bossuet, Fénelon écrivait : « Feu M. de Meaux a combattu mon livre par prévention pour une doctrine pernicieuse et insoutenable, qui est celle de dire que la raison d'aimer Dieu ne s'explique que par le seul désir du bonheur. On a toléré et laissé triompher cette indigne doctrine, qui dégrade la charité, en la réduisant au seul motif de l'espérance (1). Ces sombres paroles sont à coup sûr celles d'un homme qui a souffert. Sont-elles exactes ? En ce qui concerne la nature de l'acte de charité, Bossuet et Fénelon ont erré mais si la conception infra-métaphysique de Bossuet n'a pas été condamnée la conception supra-métaphysique de Fénelon ne l'a pas été davantage, car l'*acte* de très pur amour n'a pas été touché par le Bref. L'*état habituel* de très pur amour, tel du moins qu'il se dégageait du livre des *Maximes* — « cet avorton de mon esprit » ainsi que le qualifiera plus tard Fénelon lui-même — fut condamné. Certaines maladresses de plume auraient-elles trahi, en cette matière et dans ce livre, la pensée véritable de Fénelon ? Cette idée fut défendue par plusieurs. Pour répondre affirmativement à cette dernière question, il semble bien qu'il faille tenir compte notamment de la dissertation *De amore puro* rédigée à l'adresse du Pape Clément XI, l'ancien cardinal Albani et l'un des rédacteurs du Bref.

Marcel HAYOT.

(1) *Œuvres*, t. VII, p. 664.

POUR MIEUX COMPRENDRE LA VIE SACRAMENTELLE

Immutabilité et variabilité des rites

II. — La solution

Analyse d'un sacrement. — La notion fondamentale de sacrement qui se retrouve dans toutes les définitions données au cours des siècles (1) est celle-ci : un sacrement est le *signe* d'une *chose sacrée : signum rei sacrae,* d'une chose *qui sanctifie* les hommes : *in quantum est sanctificans homines* (3 a, q. 60, a. 1, 2); c'est donc un *signe pratique* (2).

Les sacrements de la nouvelle Loi, outre cette signification pratique, sont doués d'une véritable causalité efficiente ; ils sont la *cause instrumentale* de la sanctification qu'ils signifient. Cette vertu causale ne dérive pas de leur nature de sacrements, mais elle lui est positivement adjointe par l'institution de Notre-Seigneur et appartient de ce fait à tous les sacrements chrétiens (3). Adjointe, du reste, ne signifie pas ici secondaire, mais postérieure logiquement à la signification. Le sujet qui la reçoit est le rite déjà pourvu de sa signification surnaturelle. C'est le signe qui est élevé au rang de cause de la grâce. C'est donc le signe avant tout qu'il importe de considérer pour connaître l'essence propre des sacrements.

---

(1) Cf. art. *Sacrements* dans le *Diction. de Théologie catholique.*

(2) Il n'est pas nécessaire au signe pratique de produire lui-même l'opération signifiée ; il suffit qu'il s'y rapporte : *ad rationem signi pratici,* dit Jean de saint Thomas, *sufficit quod sit operativum ex fine, non autem ex genere causae efficientis* (*De Sacram.,* disp. XXII, a. 1, dub. 5, n° 108). Ainsi les sacrements de la loi mosaïque étaient des signes pratiques, bien qu'ils ne fussent pas cause de la grâce.

(3) Esse causativum gratiae non est essentiale sacramento, ut sacramentum est, sed ut instrumentum humanitatis Christi. Hoc autem connectitur cum sacramento, non ex vi et essentia sacramenti..., sed ex institutione Christi Domini (Jean de S. T., disp. 22, a. 1, n° 45).

Jean de Saint-Thomas a poussé plus loin que personne l'analyse du signe. C'est de lui surtout que s'inspireront les considérations qui vont suivre. Partant de la définition admise : *signum est id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscitivae,* il met en pleine lumière chacune de ses parties, ce qui jette un jour décisif sur la composition sacramentelle.

Composition du signe. — Le signe est un être complexe, il appartient à deux ordres distincts, celui de la nature et celui de la connaissance.

Il est d'abord une chose, *res naturae, objectum.* A ce titre, il ne représente que lui-même, il n'est nullement signe. Pour qu'il le devienne, il faut qu'il possède, outre sa nature propre, un caractère spécial, capable de mettre notre esprit en rapport avec un autre objet et de nous le faire connaître : ce caractère spécial est la *signification* (1).

Soit un billet de banque ou une empreinte laissée sur le rivage. En eux-mêmes ils ne sont l'un qu'un morceau de papier, l'autre qu'une certaine configuration du sable : *res naturae.* Mais en vertu de leur signification, l'un représente pour moi une valeur de mille francs, l'autre m'apprend qu'un homme est passé par là.

De ces deux éléments nécessaires au signe, sa nature d'être et sa signification, le second est le plus important. Ce pouvoir de signifier, c'est-à-dire de manifester, de rendre présent à l'esprit un objet étranger est comme la différence spécifique, la cause formelle, l'élément déterminant qui élève l'objet à l'ordre nouveau : il n'était que *chose,* il est maintenant *signe.*

Dans le signe sacramentel, il faut distinguer cette même dualité : *aliud est genus ad quod simpliciter et in genere entis pertinet sacramentum, aliud ad quod, supposita institutione et ex vi sacramentalis institutionis pertinet* (2). L'eau et l'huile sont des choses de la nature utilisables à des fins diverses, l'une à désaltérer, à rafraîchir, à laver, l'autre à nourrir, à adoucir, à brûler. Aucune valeur de signe sacré en tout cela (3). Mais, par institution divine, l'eau du baptême signifie la pureté surnaturelle de l'âme régénérée et l'huile de l'Extrême-onction la force surnaturelle qui soutient le malade.

---

(1) Ou si l'on entend par signification la relation du signe à son objet, le caractère dont nous parlons est le fondement de cette relation.

(2) Jean de S. T., disp. 22, a. 1, n° 24).

(3) Nous faisons abstraction, pour le moment, de la signification *naturelle* dont ces éléments sont susceptibles.

Origine de la signification. — Dans les signes dits *naturels,* la signification est une propriété émanant de la nature de l'être à cause d'une corrélation qui relie cet être à la chose signifiée : « Le fondement de la signification, dans les signes naturels, est la parenté du signe à l'objet signifié » (1).

Dans les signes *conventionnels, signa ad placitum,* cette propriété naturelle n'existe pas. La signification ne se tire donc pas de la nature de l'être choisi pour signe; elle lui vient du dehors, imposée par l'autorité qui institue le signe. Cette imposition sera le seul fondement de sa raison de signe :

> Cette imposition est requise comme le fondement de la relation et de la raison du signe; par elle, en effet, quelque chose est rendu apte, est déterminé à être un signe. (*Ibid.*).

Les sacrements appartiennent de toute évidence à la catégorie des signes conventionnels ou signes d'institution. Il ne peut pas exister une corrélation naturelle entre les rites matériels de nos sacrements et la grâce divine. Saint Thomas souligne nettement cette impuissance naturelle des éléments et la nécessité de l'institution pour les mettre en rapport avec la sanctification : « ils ne sont pas ordonnés à la sanctification par la force d'une vertu dont ils seraient naturellement doués, mais pas suite simplement de leur institution divine » (q.60, a 5, ad 2 um) (2).

Il est nécessaire de bien préciser ce point, car on pourrait être tenté de prendre pour signification sacramentelle l'aptitude naturelle de nos rites à signifier les effets des sacrements. Saint Thomas insiste souvent sur cette aptitude, qui a motivé le choix de tel rite de préférence à tel autre pour servir de matière et forme aux divers sacrements. L'ablution d'eau, l'onction d'huile, l'imposition des mains, la tradition des vases sacrés, etc., possèdent une valeur sémantique, vague sans doute, mais réelle. Les paroles qui accompagnent ces gestes matériels précisent et complètent leur sens.

Tout cela est vrai, mais cette signification soit naturelle, soit d'institution humaine, n'est qu'une disposition préalable

---

(1) Jean de S. T., *Log.* II, q. 21, a. 1.

(2) Jean de Saint-Thomas est plus explicite encore : « Signum naturale fundatur in aliqua connexione signi ad signatum, quam naturaliter habet; ergo hac deficiente non potest dari naturale signum. Constat autem manifeste quod ex natura sua res sensibiles nullam habent connexionem aut respectum ad res supernaturales et consequenter non possunt fundare rationem signi ad illas. Itaque solum id habent ex Dei institutione et placito » *De Sacr.,* disp. XXII, a. 1, n° 25).

sans proportion avec l'ordre sacramentel. C'est une puissance *obédientielle* qui rendra *convenable,* aux yeux de la raison, le choix de ce rite pour l'institution du sacrement. La pensée de saint Thomas ne souffre aucun doute et son insistance sur la signification naturelle des matières et des formes n'a pour but que d'assurer la convenance des rites, réservant à l'institution de leur imposer la forme adéquate :

Exemples. BAPTÊME : En vertu de l'institution divine, l'eau est la matière propre du baptême, et cela *convient*; (suivent les diverses significations de l'eau) q. 66, a. 3. Il en résulte que cette forme *convient* au baptême. (ibid. a. 5).

CONFIRMATION : Le Saint-Chrême est la matière qui *convient* à ce sacrement. (q. 72, a. 2). La forme est *convenable* à ce sacrement. (a. 4).

EUCHARISTIE : Le pain et le vin sont la matière *convenable* de ce sacrement. La forme doit être *convenable* à la chose; et c'est pourquoi la forme de ce sacrement diffère de celle des autres sacrements. (q. 78, a. 1.).

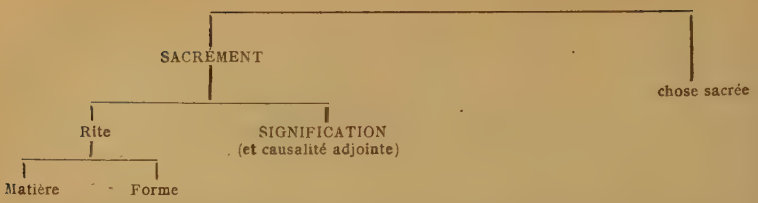
Cette convenance des rites étant assurée, il reste à leur conférer la forme essentielle qui fera d'eux les signes adéquats de l'effet surnaturel à produire; il reste à leur conférer l' *élévation et le sacre,* ce qui est proprement l'institution : « Pour qu'il y ait sacrement il reste à conférer aux rites l'élévation et le sacre, qui n'appartiennent pas aux choses sensibles en raison de leur être et de leur nature. » Jean de S.T. *ibid.,* a. 5 n° 3). C'est à ce point précis que commence l'ordre sacramentel (1).

Double composition des sacrements. — Cette analyse nous oblige à constater dans les sacrements une double composition, l'une partielle se rapportant au rite extérieur, l'autre embrassant l'essence entière. Les Salmanticenses nous en fournissent une formule très claire :

Nous pouvons relever deux compositions des sacrements : l'une est faite des choses et des mots, qui jouent le rôle de forme par rapport aux choses... l'autre est une composition des choses et des mots, analogue à celle de la matière totale, et de sa signification, analogue à la forme totale. (*De Sacr.,* in. com., q. 60, a 5, n° 1).

---

(1) Nous trouvons la même doctrine tout à fait explicite dans Suarez : « In ejusmodi verbis (les paroles sacramentelles), supponenda est propria significatio ad placitum ex humana impositione (voilà le sens naturel), quae est veluti materialis respectu sacramentalis significationis; et inter has duas significationes, est proportio seu analogia, quae ad sacramenti institutionem supponitur » (q. 60, a. 3, disp. 1, sect. 3, n° 5).



Ces deux compositions se superposent l'une à l'autre, la totalité de la première servant de sujet à la forme de la seconde. La première assemble deux éléments de l'ordre naturel, choses et paroles pour en faire un rite unique; la seconde s'empare de ce rite et lui impose une forme surnaturelle, indivisible, la signification : « La signification du sacrement est indivisible, puisque elle est la forme de tout le sacrement. » (Jean de S. T., *ibid.*, a. 6, n° 14). La première n'a qu'un rôle préparatoire et une valeur infrasacramentelle; la seconde est la forme spécifique qui change le rite humain en sacrement divin (1). La première est très importante pour la théologie morale, car elle précise les éléments nécessaires à la validité des rites; la seconde intéresse davantage la dogmatique, parce qu'elle fait mieux connaître l'œuvre du Christ. La première est regardée, depuis le XIII^e^ siècle, comme indispensable à l'explication des sacrements de la nouvelle Loi et sa vérité est garantie par les documents officiels du magistère ecclésiastique; la seconde repose sur la philosophie essentielle du signe : à ce titre, elle est impliquée dans tout sacrement et sa notion appartient à la plus ancienne théologie catholique. Loin de se nuire, les deux se complètent admirablement.

On pourrait objecter que le Concile de Florence ignore cette seconde composition et même qu'il l'exclut en réduisant toute l'essence des sacrements aux matières et aux formes indiquées dans son Décret. Il n'en est rien. Jean de Saint-Thomas n'eut pas le moins du monde conscience de contredire les affirmations du Concile, qu'il tenait pour des définitions de foi (2). Le but du

---

(1) Verba et res se habere ut materia et forma.., intelligitur respectu compositionis ipsius materiae, *quae antecedit et subjicienda est significationi sacramentali* (Jean de S. T., *ibid.*, a. 6, n° 17). Voir aussi le texte de Suarez déjà cité.

(2) In Concilio Florentino *definitur* omnia sacramenta constare verbix et rebus (*Ibid.*, a. 6, n° 10). On peut en dire autant de Suarez et des Salmanticenses.

Concile de Florence n'étant pas de donner une analyse métaphysique des sacrements, mais d'exposer avec autorité les rites que l'Eglise jugeait nécessaires pour leur confection et leur administration, il s'en tenait à la composition extérieure de ces rites et déterminait sur ce plan leurs matières et leurs formes. Que chacun de ces rites ainsi composé entrât lui-même comme matière dans une composition supérieure, dont la forme serait la signification sacramentelle imposée par le Christ, le Concile n'avait pas à l'examiner dans ce document, de même qu'il ne fait aucune allusion directe à leur institution par notre Seigneur. La même observation vaut pour le Concile de Trente, qui, sur la composition sacarmentelle, a repris la doctrine et les termes du décret aux Arméniens (1).

Détermination de l'essence sacramentelle. — Les sacrements, signes conventionnels, ne reçoivent donc pas leur forme et leur valeur sacramentelles du sens naturel exprimé par *les choses et les formules* employées pour leur confection, mais de l'institution divine, qui superpose aux rites la forme spécifique du sacrement. Est-il possible de déterminer avec exactitude en quoi consiste cette forme spécifique, vaguement entrevue à travers le sens naturel des rites, et d'exclure ainsi la « relativité » et la « conception élastique » dont parlait le P. d'Alès ? Nous atteindrons par là au cœur de l'essence sacramentelle.

Il faut revenir à la notion générale de signe. La forme du signe ou signification est directement ordonnée à la chose signifiée : *ratio signi directe respicit signatum* (2). Ce rapport est essentiel, car la signification n'a pas d'autre raison d'être que de représenter le signifié :*respicit signatum ut manifestandum* (3). Le signifié a donc la primauté sur le signe, il le tient sous sa dépendance : *signum principalius respicit signatum, cui subordinat rationem ipsam repraesentandi. Unde in relatione ad ipsum incipit consistere* (4). La notion, la valeur et la mesure du signe sont conditionnées par la notion, la valeur et la mesure de

---

(1) Peut-être faut-il voir un plus grand souci de précision théologique dans la lettre *Apostolicae curae* de Léon XIII, lorsqu'il rapporte la composition de matière et de forme au rite du sacrement plutôt qu'au sacrement lui-même : « In ritu cujuslibet sacramenti conficiendi et administrandi, jure discernunt inter partem *caeremonialem* et partem *essentialem*, quae *materia* et *forma* appellerari consuevit ». Et plus loin : « Quae *significatio*, et si in toto ritu essentiali, in materia scilicet et forma, haberi debet, etc. ».

(2) Jean de S. T., *Log.* II, q. 21, a. 2.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.* a. 1.

l'objet signifié, dont il n'est que le représentant : *pro quo substituit* (*Ibid.*, a. 1) (1). Tout changement dans le signifié exige un changement équivalent dans le signe : « la signification et le signifié doivent être proportionnés, et, si l'un varie, l'autre doit aussi varier, et ainsi le signe lui-même se diversifie formellement par rapport au signifié » (*Ibid.*, a. 2).

Cette notion importante s'applique aux sacrements. La partie formelle des sacrements (signification et causalité adjointe) constitue, avec l'effet spirituel signifié et produit, un tout indivisible; il ne peut pas y avoir de sacrement valide sans que soit signifié et produit son premier effet (2).

En sa qualité de signe, le sacrement est sous l'entière dépendance de la chose sainte signifiée, déterminée par elle, quant au sens, à la valeur, à la mesure. Si cette chose sainte changeait spécifiquement, le sacrement changerait aussi. Mais tant qu'elle demeure la même, le sacrement ne saurait changer : *distinctio et varietas signorum... sumitur... ex diversitate rei significatae* (*Ibid.*, a. 2).

Or la réalité signifiée par chaque sacrement nous est connue avec exactitude. Nous lisons dans le Décret aux Arméniens :

> Par le baptême nous renaissons spirituellement; la confirmation nous donne un accroissement de grâce et nous fortifie dans la foi; fortifiés, après une nouvelle naissance, la divine eucharistie nous sert d'aliment; que si le péché a rendu malade notre âme, la pénitence lui rend la santé spirituelle, et l'extrême-onction nous guérit, corporellement, selon l'intérêt de l'âme..., et spirituellement. Quant à l'ordre, c'est par son moyen que l'Eglise est gouvernée et qu'elle gagne de nouvelles âmes; tandis que grâce au mariage elle augmente corporellement.

Le Concile ne donne qu'un résumé, mais le développement de chacun de ces effets sacramentels est présenté d'une manière à peu près identique dans toutes les écoles. Il est donc possible, en vertu de la correspondance parfaite que nous avons notée, de connaître avec une égale précision la signification ou forme spécifique de chaque sacrement.

En outre, les effets proprement sacramentels étant invariables dans l'Eglise, invariable aussi doit être la forme spécifique des sacrements.

---

(1) Ce point est bien mis en lumière par M. Maritain, *Signe et symbole*, dans *Revue Thomiste*, avril 1938, pp. 299 ss.

(2) Le *res et sacramentum* qui contient virtuellement la grâce.

L'auteur des sacrements. — Une première conclusion s'impose. Le lien essentiel qui unit la signification au signifié exige nécessairement que l'un et l'autre dépendent de la même cause. Et comme dans ce binôme — signification-signifié — le second terme est le principal, renfermant toute la raison d'être du premier, seul pourra disposer du premier celui qui a pouvoir sur le second. La signification ne relève donc que de l'auteur et du maître de la grâce sacramentelle. Instituer des sacrements, c'est expressément imposer à des rites sensibles cette signification surnaturelle de la grâce à produire (1). Et puisque, sous sacrements, l'institution s'étend au même titre à l'une et à l'autre, au point que l'on peut, avec saint Thomas, identifier l'institution des sacrements avec l'imposition de cette double forme :

> Celui-là institue une chose, qui lui donne sa force et son efficacité... Aussi il reste que la vertu du sacrement vient de celui qui a institué le sacrement (q. 64, a. 2, sed cont. et in corp.). Les Sacrements tirent de leur institution leur aptitude à conférer la grâce : aussi le sacrement est institué au moment où il reçoit la vertu nécessaire à produire son effet (q. 66, a. 2).

Ce qui est dit de l'institution doit s'entendre également de toute mutation. Instituer un sacrement de la nouvelle Loi, c'est établir entre un rite et une grâce un double rapport de signe à chose signifiée et de cause à effet (2). Introduire un changement quelconque dans l'un ou l'autre de ces rapports, c'est modifier l'essence du sacrement. Il y faut le même pouvoir que pour l'institution et ce pouvoir, nous savons que le Christ se l'est réservé.

Il faut donc maintenir avec le Concile de Trente que le Christ seul est l'auteur des sacrements chrétiens, qu'il en a déterminé l'essence d'une manière invariable, non seulement *in genere,* mais *in specie,* que cette essence n'a pas subi au cours des âges la moindre fluctuation, que l'Eglise n'a sur elle aucun pouvoir, sinon celui de la conserver jalousement et d'en administrer les fruits aux âmes : « Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu pour gouverner l'Eglise constituée par la foi et les sacrements. Par conséquent, de même qu'ils n'ont pas le pouvoir de constituer une autre Eglise, ils n'ont pas non plus

---

(1) Ex institutione sacramenta habent quod significent (S. Th., IV Sent., dist. 2, q. 1, a. 4, sol. 4). Sacramentum ex institutione significat (3a, q. 64, a. 2, ad 2um).

(2) Sacramenta novae Legis sunt simual causae et signa et inde est quod... efficiunt quod figurant (q. 62, a . 1, ad 1um).

celui d'enseigner une autre foi; ni d'instituer de nouveaux sacrements » (1).

Evolution possible des rites. — Cette immutabilité essentielle des sacrements entraîne-t-elle une semblable invariabilité des rites ? L'étude des signes conventionnels nous a fait constater l'absence de lien interne entre leur nature et leur signification, entre leur être physique et leur être de signe. La signification n'ayant pas son fondement dans leur nature, elle leur est imposée du dehors et c'est là proprement l'institution du signe. Ainsi en est-il des sacrements.

Toute la raison d'être et toute l'essence de ce composé, qu'est le sacrement, sont fondées sur l'institution. Mais l'institution suppose l'un et confère l'autre; elle suppose en effet la matière sensible, c'est-à-dire la chose et elle confère la signification. (Jean de S. T. *ibid.*, disp. XXII, a 1., n° 24) (2).

Ces rites composés de matière et de forme ne s'imposaient nullement à l'instituteur des sacrements; leur rôle unique est de fournir à la forme sacramentelle un sujet convenable, aux yeux de la raison humaine. Le Christ les a choisis librement. Il aurait pu leur en préférer d'autres et même s'en passer et conférer la grâce sans leur concours (3). Le fait qu'il les a choisis ne change nullement leur condition essentielle et laisse subsister le même hiatus entre leur nature et leur fonction de signe (4). Donc après l'institution, l'unique lien qui existe entre la forme imposée par Notre-Seigneur et le rite qui lui sert de matière est un lien existentiel, un simple lien de fait. Le sacrement ne peut pas se passer d'un rite, puisqu'il est un signe et qu'il doit être administré d'une manière sensible. Il faut même, pour la convenance et la bonne

---

(1) Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitute per fidem et sacramenta fidei. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, nec instituere alia sacramenta (3a, q. 64, a. 2 ,ad. 3um).

(2) Saint Thomas le constate également : « Res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei; sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit (3a, q. 60, a. 4, ad 2um).

(3) Ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre (3a, q. 64, a. 3).

(4) Jean de S. T. souligne expressément que cette indépendance du sacrement à l'égard du rite, sur le plan essentiel, se maintient après l'institution : sicut respectu institutionis, est quid materiale et praesuppositum ipsa sensibilis materia, ita respectu sacramenti quod ex institutione resultat (*Ibid.*, a 1, n° 24).

harmonie requises par l'œuvre du Christ, que ce rite possède une certaine aptitude à signifier un effet *naturel*, analogue à celui que le sacrement signifie et produit dans l'ordre de la grâce (1). Mais les rites possédant une telle aptitude peuvent être nombreux et le sacrement n'a pas, par lui-même, plus d'attache et d'affinité aux uns qu'aux autres.

Donc, que le rite matériel soit de telle ou telle nature, en soi, il n'importe, pourvu qu'il possède l'aptitude de convenance. Qu'il soit un ou multiple, cela ne change rien : l'unité est assurée par la signification institutionnelle. Que ce rite demeure toujours et partout le même ou qu'il se diversifie suivant les temps et les lieux, l'essence du sacrement n'en est nullement affectée, puisque sa signification et son efficacité, provenant de l'institution, demeurent les mêmes et assurent la permanence formelle du sacrement.

Ainsi, chez l'homme et chez les vivants en général, la matière du corps peut-elle — suivant les lois biologiques — se renouveler tout entière, sans nuire à l'identité du sujet, la permanence étant assurée par la forme. A plus forte raison pouvons-nous admettre une semblable évolution du rite sacramentel, puisque, entre lui et sa forme, il n'y a aucun lien de nature, mais seulement un lien *ad placitum instituentis*.

Reste un dernier point à établir. Le Christ ayant institué les sacrements au gré de sa volonté pouvait évidemment exiger que la signification sacramentelle, quoique essentiellement distincte, demeurât attachée à un rite invariable, comme il aurait pu prescrire qu'on se servît d'un seul idiome pour exprimer cette même signification. Le lien ainsi établi, sans être essentiel, s'imposerait à nous *par un précepte positif* du Christ.

Nous savons par la doctrine et la pratique de l'Eglise que le deuxième précepte n'existe pas, puisque les sacrements peuvent être administrés validement dans n'importe quelle langue. L'immutabilité des rites serait-elle prescrite plus que celle des mots ? *A priori* on n'en pourrait assigner aucun motif, puisque les rites, comme les mots, ne sont que des moyens conventionnels d'exprimer la signification des sacrements. Il paraît naturel de leur appliquer les mêmes règles et d'attribuer aux rites ce que saint Thomas dit des mots : « Les rites opèrent

(1) Etsi repraesentatio, quae est ex similitudine naturalis proprietatis importet aptitudinem quamdam ad significandum, tamen determinatio et complementum significationis ex institutione est (IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, gla 5, ad 4um).

dans les sacrements, non par leur simple présence et par l'exhibition de leurs propriétés naturelles, mais par un pouvoir supérieur que saisit le croyant, c'est-à-dire par leur signification surnaturelle qui relève de la foi. Cette signification est la même dans tous les temps et dans tous les lieux, bien que les rites diffèrent quant à leur être propre. Aussi, quel que puisse être le rite par quoi s'exprime cette signification, le sacrement est valide » (1).

Mais nous n'en sommes pas réduits aux seules raisons *a priori*. L'histoire atteste d'une manière éclatante que les rites ont changé et que l'Eglise a ratifié ces changements, quand elle n'en a pas pris l'initiative. Le P. Galtier, dont les travaux ont puissamment contribué à éclaircir cette question historique, conclut avec fermeté : « En reconnaissant l'un et l'autre (les conciles de Florence et de Trente) un sacrement dans des ordinations d'où est totalement absente l'imposition des mains, ils achèvent de mettre en lumière à quel point ce rite, pour ancien et constant qu'il soit dans l'Eglise, a cessé d'y être considéré pour l'Occident comme la matière propre du sacrement de l'ordre. Contre la pensée de l'Eglise ainsi manifestée, il n'y a pas de théorie systématique et a priori qui puisse prévaloir » (loc. cit., col. 1420) (2).

Nous pouvons aller plus loin. Si la notion des sacrements que nous avons donnée est exacte, il faut dire que le Concile de Trente a hautement revendiqué pour l'Eglise le pouvoir d'établir et de changer les rites, suivant qu'elle le jugerait opportun :

Le synode déclare que le pouvoir a toujours été dans les mains de l'Eglise, d'établir ou de modifier, dans la dispensation des sacre-

---

(1) Verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, id est non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, id est secundum sensum verborum, qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eaedem voces sint quantum ad sonum. Et ideo, cujuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum (q. 60, a. 7, ad 1um). — Cette équivalence de la langue usuelle exprimée par des mots et de la langue symbolique exprimée par des rites est admise par le Card. Billot : « In casu, traditio instrumentorum et manuum impositio differunt inter se ut duo diversa idiomata *linguae symbolicae*, non secus ac forma baptismi in latino et in hebraico, ut duo idiomata linguae usualis (*De Sacr.*, t. 1, Th. 2, p. 32, en note). — La même explication est donnée par le P. Hugon dans *Divus Thomas*, 1925, p. 479-480.

(2) Même affirmation du P. Hugon, avec un emploi moins circonspect du terme *essence* : « Ecclesia voluit... et reapse determinavit ut impositio manuum quae fuit olim et remanet adhuc apud Orientales sola materia essentialis, non pertineret amplius ad essentiam sacrae ordinationis; et instrumentorum porrectio, quae non fuit semper adhibita, foret in Ecclesia latina sola materia essentialis » (*Loc. cit.*, p. 480).

ments, tout en sauvegardant leur substance, ce qu'elle jugerait plus avantageux pour ceux qui les reçoivent, pour la vénération des sacrements eux-mêmes, selon les choses, les temps et les lieux. (*Sess.* XXI, cap. 2).

Ce texte souvent cité dans un sens limitatif retrouve ainsi toute son ampleur. Le pouvoir d'*instituer* et de *changer,* qui appartient à l'Eglise, ne s'arrête qu'à la substance des sacrements. Il s'étend donc aux rites à la seule condition que ceux-ci soient aptes à recevoir la signification surnaturelle.

Sacrements et dogmes. — Le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements est analogue à son pouvoir sur les dogmes de foi. Les dogmes sont les *signes spéculatifs* de la foi, comme les sacrements sont les *signes pratiques* de la grâce.

L'objet de la foi, simple et indivisible en lui-même, nous est présenté en des formules humaines, comme la grâce divine nous est conférée par des rites humains.

Les formules dogmatiques sont composées d'abord des mots et de leur sens connaturel : *matière et forme.* En outre, ce composé de mots et de sens devient le sujet d'une *forme supérieure,* qui est le sens surnaturel révélé par Dieu. Cette signification est leur *forme spécifique* au point de vue de la foi : c'est par elle que l'ensemble devient formellement un dogme de foi. N'est-ce point là une analogie parfaite de la double composition que nous avons reconnue dans les sacrements ?

L'Eglise n'a pas de pouvoir sur la vérité divine, dont le dépôt lui a été confié. Elle ne peut en rien altérer la signification surnaturelle des dogmes. Mais elle a le pouvoir de modifier les formules par lesquelles s'exprime cette signification. Il lui est permis, non seulement de les traduire d'une langue dans une autre, mais aussi de substituer aux anciennes des formules nouvelles, à la seule condition que, dans ce changement, ne se produise aucune altération du *sens révélé.* Ce sens demeurant intangible, l'Eglise est maîtresse d'adapter, selon qu'elle le juge opportun, les moyens de le proposer aux hommes, c'est-à-dire de maintenir ou de varier le composé inférieur de mots et de sens humain que nous avons appelé *matière* et *forme.*

Le dépôt des sacrements est confié à l'Eglise comme celui de la foi. Dans l'un et l'autre de ces domaines parallèles, son pouvoir est égal. La variation des rites relève d'elle au même titre que la variation des formules dogmatiques : signes spéculatifs de la foi et signes pratiques de la grâce se complètent dans l'œuvre du Christ.

L'Eglise ne peut créer aucun dogme proprement nouveau; mais elle peut insérer dans des formules nouvelles le sens révélé par le Christ. L'Eglise ne peut créer non plus aucun sacrement; mais elle peut exprimer par des rites nouveaux la signification efficace reçue du Christ. De même qu'elle ne peut pas créer une autre Eglise, en changeant sa propre essence; mais elle peut, et elle l'a bien prouvé depuis les Apôtres, modifier sa présentation extérieure et ses organes sociaux.

En chacun de ces trois cas, il s'agit d'un élément divin engagé, par voie d'institution, dans des réalités humaines. Tout l'humain peut évoluer, pourvu que cette évolution s'accomplisse d'après les lois institutionnelles établies par le Christ. L'Eglise seule, guidée par le Saint-Esprit, a reçu la garde de ces institutions et la mission de présider à leur destinée terrestre.

Bethléem.

Pierre DUVIGNAU,
Prêtre du Sacré-Cœur
(*de Bétharram*).

NOTULE DE DROIT CANONIQUE

Du for compétent dans les causes matrimoniales relatives à la validité du lien

Le but de cette petite note est de grouper et de « systématiser » les dispositions de la loi ecclésiastique qui nous permettront de répondre à la question suivante :

Qui peut faire le « constat » de nullité de mariage, quand l'un au moins des deux conjoints est catholique ?

A cette question ainsi formulée et précisée, la réponse est, pour la plus grande partie, contenue dans l'adage juridique : « *Actor sequitur forum rei* » (c. 1559, Par. 3), adage monnayé par le Droit canon et par l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 15 août 1936 (1).

⁂

Avant de donner cette réponse, posons une question préalable : *Quel est le domicile de la femme mariée ?* (Les notions de domicile et de for sont en effet connexes).

Toute créature humaine peut avoir un domicile *personnel* (c. 92), excepté la femme mariée, le « dément » et le mineur, qui ont le domicile d'une autre personne (c. 93, par. 1).

Pour la femme mariée, cette autre personne c'est le mari, aussi longtemps que l'épouse n'est pas séparée « *légitime* » de son mari (c. 93, par. 1). Si la femme est séparée « *legitime* » de son conjoint, elle peut avoir un domicile personnel (c. 93, par. 2).

Mais que veulent dire ces mots : « *legitime separata* » et quand est-ce qu'une femme est séparée de son mari « *legitime* », c'est-à-dire conformément aux lois ?

---

(1) Dans le cours de ce travail, nous utiliserons les deux signes suivants :
c. = canon (ou article du droit canonique).
art. = article de l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 15 août 1939.

Il y a deux sortes de séparations des conjoints, toutes deux légitimes, l'une que prononce le juge ecclésiastique, et l'autre accomplie du propre mouvement du conjoint innocent (c. 1130 et 1131, par. 1).

Au for externe, la première seule, qui a été l'objet d'une sentence du juge, sera tenue pour légitime. Seule, cette séparation, décrétée par le juge ecclésiastique, aura pour conséquence de rendre la femme indépendante du mari quant à l'acquisition du domicile.

L'instruction citée le dit nettement : « *Separata legitime* », *i. e. per sententiam judicialem* (art. 6, par. 1). C'est donc dans ce sens qu'il faut entendre le c. 93, par. 2: Une femme, séparée de son mari « *legitime* », c'est-à-dire par décret du juge ecclésiastique, peut avoir un domicile propre.

Nous n'avons pas voulu rappeler ici la notion de domicile (et de quasi-domicile), mais préciser seulement un point qui de prime abord pouvait ne pas paraître clair et qui a son importance dans le sujet traité.

Pour résumer et compléter cette question *préliminaire,* disons :

1°) Si la femme mariée n'est pas séparée « *legitime* » de son mari, *a*) elle a le domicile du mari (c. 93, par. 1); *b*) et elle peut avoir un quasi-domicile personnel (c. 93, par. 2).

2°) Si la femme mariée est séparée « *legitime* » de son mari, *a*) elle n'a plus comme domicile celui de son mari (art. 6, par. 2) et elle peut en acquérir un qui lui est personnel (c. 93, par. 2); *b*) *a fortiori,* elle peut avoir un quasi-domicile.

⁂

Revenons à la question du début : *Qui peut faire le* « constat » *de nullité de mariage, quand les deux conjoints sont catholiques, ou du moins l'un des deux ?*

A) Dans certaines causes matrimoniales, où il s'agit de la validité du lieu, le saint Siège seul est le for compétent.

Ce sont les causes que le Droit réserve au Pontife Romain (c. 1557, par. 1, n° 1; art, 2, par. 1 (1), ou que Lui-même évoque à son tribunal (c. 1557, par. 3; art. 2, par. 3); celles où il faut d'abord recourir au saint Office (art. 35, par. 3 (2); enfin les

(1) Il s'agit ici de la nullité du mariage des chefs d'État, de leurs enfants et de leurs héritiers présomptifs.

(2) Il s'agit ici d'un non-catholique, qui veut faire déclarer nul son mariage avec un catholique.

causes qui ont été d'abord soumises à la Congrégation des Sacrements (c. 249, par. 3; art. 2, par. 4).

B) Dans toutes les causes matrimoniales, autres que celles qui ont été énumérées en A, et si le procès est intenté en vue de faire constater la nullité du lien, il faut suivre les quatre règles suivantes :

Première Règle. — Actor sequitur forum contractus.

Dans tous les cas, est compétent le juge du lieu où a été célébré le mariage (c. 1964, art. 3, par. 1).

Cette règle est très claire, en droit et en fait; ne se prête pas aux conflits de juridiction et c'est celle que l'Eglise préfère que l'on suive. (Gasparri, *De matrimonio,* vol. II, n° 1240).

Deuxième Règle. — Actor sequitur forum domicilii.

Les deux conjoints sont catholiques, et aucune sentence du juge ne les a séparés (même s'ils sont séparés de fait; même si cette séparation de fait est la faute du mari (art. 6 « *malitiose* »:

1° Si la femme est défenderesse (*pars conventa*),

a) est compétent l'Ordinaire de son quasi-domicile (c. 1964, art. 3, par. 1).

b) est compétent l'Ordinaire du domicile du mari, qui est aussi son domicile à elle (c. 1964, art. 3 par. 1).

c) Si la femme a un quasi-domicile, elle ne peut être citée devant le juge du quasi-domicile du mari que dans le cas où ce dernier n'aurait aucun domicile (art. 7).

2° Si le mari est défenseur (*vir conventus*), est compétent le juge de son domicile ou quasi-domicile (c. 1964, art. 3, par. 1; art. 6, par. 1).

Troisième Règle. — (Ici encore *Actor sequitus forum domicilii*).

Les deux conjoints sont catholiques, mais séparés par une sentence du juge ecclésiastique :

1° Si la femme est défenderesse, est compétent le juge de son domicile, ainsi que celui de son quasi-domicile (c. 1964, art. 3, par. 1; art. 6, par. 2).

2° Si le mari est le défendeur, est compétent le juge de son domicile ou de son quasi-domicile (c. 1964, art. 3, par. 1; art. 6, par. 1). (1)

(1) On remarquera que le 2°) de la III[e] règle est identique au n° 2°) de la II[e] règle. On voit par là ce que cette classification a d'arbitraire : on aurait pu ne faire qu'une règle de la II[e] et de la III[e]. Mais cette catégorisation, partiellement arbitraire, paraît commode. Le contenu cependant n'est pas arbitraire.

Quatrième Règle. — (Ici à cause de la « religion mixte », il est dérogé au principe général *Actor sequitur forum rei.*

Un seul conjoint est catholique.

1° La femme seule est catholique,

a) La femme est demanderesse (actrix) : si elle n'est pas séparée *legitime,* est compétent le juge de son quasi-domicile à elle (c. 1964, art. 3, par. 1); — ou le juge du domicile du mari (art. 6, par. 3); — ou même le juge du quasi-domicile du mari, si celui-ci n'a aucun domicile (art. 7);

Si elle est séparée *legitime,* est compétent le juge de son domicile ou quasi-domicile à elle (c. 1964, art. 3, par. 1).

b) La femme n'est pas demanderesse (séparée ou non *legitime*) : il faut recourir au St Office (art. 35, par. 3).

2° Le mari seul est catholique.

a) S'il est demandeur (*actor*), qu'il y ait ou non séparation légitime :

Est compétent le juge de son domicile ou quasi-domicile à lui (c. 1964, art. 3, par. 1).

b) S'il n'est pas demandeur, il faut recourir au saint Office (art. 35, par. 3).

En terminant, notons soigneusement que lorsque une cause est proposée au tribunal du *quasi-domicile,* avant de l'admettre, il faut, par une enquête préliminaire (où la défense du lien *praecipuas partes agit,* comme s'exprime la S. C. des Sacrements dans son Instruction du 23 décembre 1929), dépister judicieusement les fraudes, s'il s'en trouve (art. 5).

***

Le poète latin disait : *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.* — Programme difficile.

Les études juridiques ne passent pas pour être toujours attrayantes et douces; du moins leur utilité est hors de conteste.

Cette note pourra intéresser les fidèles instruits et peut-être servir d'aide-mémoire aux confrères des Officialités diocésaines.

NOEL ANTONETTI,
défenseur du lien
près l'Officialité de Marseille.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

En écoutant un pasteur protestant (1)

Un recueil de sermons n'est pas un traité de théologie; il n'en a pas la rigueur dogmatique; et dans le cas d'une prédication catholique, on ne manquerait pas d'établir avec soin une distinction nécessaire entre l'inspiration personnelle de l'orateur — même hiérarchiquement contrôlée — et la pensée authentique de l'Eglise.

En va-t-il de même quand il s'agit de nos frères séparés ? Etant donnée l'importance chez eux du ministère de la parole, est-ce qu'un recueil de sermons ne nous introduit pas plus profondément qu'un manuel de théologie dans l'esprit intérieur de la Réforme, et dans la vitalité actuelle du protestantisme français ? D'autant que la prédication de M. le pasteur Marty nous est présentée par M. le pasteur W. Monod comme « l'écho d'un témoignage religieux, formulé dans l'Eglise, en communion avec l'Eglise, au nom de l'Eglise ».

A travers les différents sujets abordés, quel but se propose l'auteur ? Il est défini dans le titre du recueil : *Avec le Christ vers l'Action bonne*; mais on nous précise dans la préface le vrai sens de ces mots : « Point question là de l'antique appel des Religions à la pratique des « bonnes œuvres »; d'autre part, la formule n'a rien de commun avec celle des Eclaireurs, liés à l'accomplissement d'une « bonne action » quotidienne. On place devant nous une orientation générale de la vie en communion spirituelle avec Celui qui enrôle chacun des siens par un appel absolu : « Toi, suis-moi ! »

Je n'insisterai pas sur la belle tenue littéraire de ces causeries, à la fois simples et prenantes, car il s'agit ici du « saint

(1) Jacques Marty, Docteur en théologie, Pasteur de l'Eglise réformée. *Avec le Christ vers l'Action bonne.* 12 *Sermons.* in-8 141 p. Paris, Fischbacher, 1938.

ministère » qui se situe sur un plan tout autre que celui de la littérature; je noterai surtout que ces pages *s'écoutent* plutôt qu'elles ne se lisent, tant on se sent en contact, malgré l'impersonnalité d'un texte écrit, avec l'âme d'apôtre qui les a vécues avant de les penser; cette âme est là présente, et c'est elle qui s'exprime, sincère, vibrante, enthousiaste, claire et rationnelle aussi quand il le faut, dans ces appels à la vie généreuse et féconde, par une imitation du Christ qui ne soit pas une diminution de la personnalité, mais qui soit au contraire accueillante à toutes les valeurs humaines.

Comment, certes, ne sympathiserions-nous pas à cette conception du christianisme, essentiellement *catholique,* selon le sens étymologique du mot, c'est-à-dire, qui entend embrasser et assumer tout ce qui est humain, qui ne se ferme systématiquement à aucun progrès réel, et qui croit que l'Evangile n'a rien à craindre de la philosophie ou de la critique modernes, ni des événements contemporains, mais possède encore les paroles de vie permettant de regarder l'avenir avec confiance, « de répondre à tous les besoins intellectuels, toutes les aspirations sociales et toutes les confuses mais pathétiques ambitions spirituelles de notre époque » (Sermon IV). « Ni empire du passé, ni crainte de l'avenir », tel est le titre du sermon XI, qui commente le texte de Phil. III, 13 « J'oublie ce qui est en arrière; je m'élance vers ce qui est en avant ». D'accord ! Tous ceux qui ont l'esprit du Christ ne s'ouvrent-ils pas, en ces heures décisives, sur les exigences de l'ordre nouveau, avec la certitude que c'est un christianisme plus intériorisé qui en assurera le progrès et la stabilité ? N'était-ce pas là le thème essentiel de la prédication de Notre-Dame de Paris, au dernier Carême ? Tant d'ouvrages de l'apologétique catholique ne traduisent-ils pas aujourd'hui la même préoccupation de « réintégrer tout l'humain dans le Christ » ? N'est-ce pas enfin le mot d'ordre de l'Action catholique et qui reste l'expression la plus saillante du grand pontificat de Pie XI ? En ce sens, oui, que la chrétienté tout entière s'unisse pour marcher « avec le Christ vers l'Action bonne », ne serait-ce que pour agréer le beau programme social qui est exposé dans la V[e] conférence, en termes très mesurés et très chrétiens.

Mais pourrons-nous poursuivre longtemps notre route en communion de cœur et d'esprit, à la recherche de ce même idéal, aux conditions proposées par M. le pasteur Marty sous l'emblème « Evangile et Liberté » ?

On nous dit, dans la VI[e] conférence au titre significatif, *Portes ouvertes* : « Qu'importe que l'on soit, selon le degré de lumière actuellement reçu de Dieu, trinitaire ou unitaire, partisan de la stricte prédestination des réprouvés comme des élus, ou convaincu du rétablissement final universel ? Qu'importe que celui-ci considère en Jésus l'idéal vivant, divin en ce sens qu'il réalise la perfection de l'humain, ou que celui-là attribue au Sauveur une nature essentiellement différente de la nature créée, une surnature, pourrait-on dire ? Qu'importe que l'un admette la naissance prodigieuse du Christ et sa résurrection en chair et en os, tandis que l'autre, découvrant l'esprit sous la lettre, interprète symboliquement les récits miraculeux ? » Et l'on nous donne pour exemple la « multiplicité des croyances dans l'Eglise primitive ». Il y aurait eu le Christ tout humain et bienfaisant pour le peuple, le Christ de Paul simplement homme, mais uni à Dieu par des liens intimes, et le Christ de Jean, devenu être divin. Bref, toute préoccupation dogmatique laissée de côté, union sur le programme suivant : « Acceptation définitive du libre examen intégral » et « libre groupement d'adoration et de fraternité ». « Autonomie de la conscience, libération de l'esprit, parfaite harmonie de la volonté et du cœur le tout reposant sur la communion la plus fervente de l'être intime avec l'Eternel Dieu, vers qui s'élancent les fécondes prières de la libre foi ».

Je n'ai évidemment pas à entreprendre ici une discussion de textes pour mettre en relief tout ce qu'a d'arbitraire un tel enseignement du point de vue exégétique et historique. C'est simplifier étrangement les données convergentes que nous possédons sur la chrétienté primitive que d'en supprimer aussi radicalement le principe essentiel de la « règle de foi »; c'est être singulièrement partial, et à un degré que la seule amplification oratoire ne suffit pas à justifier, que de faire de saint Paul l'apôtre du libre examen intégral; et enfin cette prétendue évolution de la doctrine christologique demanderait à être prouvée par des arguments solides, scientifiques. Il y aurait encore de délicates questions à soulever à propos de la dernière conférence et l'interprétation assez vague que l'on y donne de la Résurrection du Christ — mais l'application morale que l'on en dégage n'en constitue pas moins une très belle page où passe un puissant souffle de foi en la vie éternelle. Bref, sans savoir à quelle école d'exégèse se rattache M. le pasteur Marty, nous retrouvons chez lui l'ensemble des positions adoptées par le protestantisme libéral : le Christ demeurant le plus haut exemple

d'humanité et de vie religieuse que nous ayons à suivre pour orienter notre vie dans le bien, lui donner sa valeur intense, et devenir avec Lui « Fils de Dieu ».

Mais qu'importent, nous a-t-on dit, ces discussions épineuses et stériles sur les origines chrétiennes ! et que gagnons-nous à nous classer dans des écoles d'exégèse et de critique, et à nous attribuer réciproquement des étiquettes analogues à celles qui différencient les groupes des assemblées parlementaires ! Est-ce que l'heure n'est pas assez grave pour que les chrétiens s'unissent sur l'essentiel ? Et l'essentiel n'est-il pas de promouvoir « l'action bonne », de rappeler le sens profond de la destinée personnelle, d'ouvrir aux regards bornés de l'humanité contemporaine, la perspective éternelle de l'évolution historique ? Est-ce que, sur ce terrain, il n'est pas possible de faire l'unanimité des esprits et des cœurs, de prendre le départ en commun pour de nouvelles conquêtes évangéliques, selon l'esprit du Christ ?

Plus encore qu'un problème d'exégèse, c'est le problème par excellence de la philosophie religieuse des temps présents que soulève implicitement et d'une manière éparse dans les douze sermons M. le pasteur Marty. Ce problème est uniquement celui de l'Incarnation. Question de formulation dogmatique ? Laissons encore cet aspect qui répugne tant à l'auteur. Disons plutôt : question du sens réel de la vie et de l'évolution historique. Il y a en effet, qu'on le veuille ou non, une logique du surnaturel, et notre conception du monde est intrinsèquement transformée selon qu'on admet ou non une intervention positive de Dieu dans la série phénoménale des faits et la trame de notre existence. Il n'est donc pas indifférent à « l'action bonne » de reconnaître que le Verbe de Dieu a daigné assumer réellement, historiquement, toute la nature humaine, et par là, a soulevé réellement, historiquement, la matière et l'esprit au-dessus de leurs propres possibilités; que ce même Verbe incarné visite réellement, et historiquement, nos pauvres existences par des sacrements qui sont le prolongement jusqu'à nous de sa présence et de son action; il n'est pas indifférent à « l'action bonne », disons-nous, de croire à ce réalisme humano-divin, où le Christ et l'homme collaborent comme des personnes, sur le plan individuel et social — ou au contraire de se réfugier dans un vague exemplarisme, et de ne conserver de l'Evangile qu'une notion de divin assez peu différente de celle que nous propose l'évolutionnisme spiritualiste de l'immanence idéaliste.

Et encore une fois, nous sommes dans le domaine de la prédication, et il s'agit beaucoup plus d'un esprit diffus que de thèses à arêtes définies; et ce qui manque, à notre avis, à cette philosophie religieuse pour être spécifiquement chrétienne, ne nous fait nullement mésestimer l'effort de compréhension ,l'ampleur des vues culturelles, par où elle veut être intégralement humaine. C'est là l'intérêt premier de ces causeries, et nous avons déjà dit que cette tendance humaniste n'était pas pour déplaire à la pensée la plus authentiquement catholique.

Nous regrettons d'autant plus que cet effort de sympathie humaine n'ait pas été poussé jusqu'à une compréhension plus profonde, plus intérieure, et plus équitable de la tradition dogmatique ,et donc de notre Eglise, en ce qu'elle a de plus caractéristique.

On lit, p. 22 : « A supposer que l'uniforme immobilité, rêvée par toutes les orthodoxies, ne se heurte pas à l'impossibilité manifeste que lui opposent les lois de la vie, c'est-à-dire du changement de l'incessante variété et différenciation — une pareille stagnation n'équivaudrait-elle pas au régime de l'obscurantisme le plus mortel ? N'éteindrait-elle pas toute spontanéité, initiative, recherche et mise en œuvre du progrès dans les domaines les plus divers ? En fait, où sont les peuples qui possèdent une vitalité et une capacité d'expansion et de labeur vraiment fécondes ? Sont-ce ceux chez qui la tyrannie cléricale a, parfois durant des siècles, étouffé toute indépendance ? »

Et p. 80 : « A l'extrémité opposée se rencontrent les traditionaliste et les orthodoxes de tête, très résolus aussi, à leur manière. Ils gardent, par paresse de l'esprit, toutes les croyances reçues de leur éducation religieuse. Décidés à ne pas penser par eux-mêmes, mais par les autres, ils ignorent toute crise de la foi. Ils ne se demandent pas si les dogmes peuvent se modifier et vieillir ».

Mais s'agit-il bien d'attaques directes contre le catholicisme ? Il s'agit, en vérité, d'une horreur de tout fixisme et de tout sectarisme, partout où il se trouve, même dans le protestantisme. Et l'auteur, en revanche, n'en est pas moins prêt à reconnaître en toute équité la vivante religion du Christ, partout aussi où elle se trouve, même dans le catholicisme. « J'adore le Dieu des Pascal et des Fénelon, le Dieu qu'adorent mes frères catholiques et je communie de toute mon âme avec eux dans la prière à ce Père de tous nos pères et dans la préparation du jour où il n'y aura plus qu'un seul berger pour un seul troupeau » (p. 25).

Ne semble-t-il pas, en lisant ces témoignages parmi tant d'autres, que nous sommes à la fois très près et très loin les uns des autres ? Très près, car, au fond, sur l'ensemble des activités humaines, nous aspirons au même but : insuffler l'esprit chrétien dans notre monde moderne, sans avoir peur des problèmes nouveaux posés par la science et la civilisation qui en résulte; mais en même temps très loin, car, d'une part, on a l'impression que nos thèses capitales sur le développement du dogme, la fonction vivifiante, la construction toujours prégnante de la tradition, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, Esprit du Christ, sont encore peu ou mal connues de nos frères séparés; et d'autre part on sent confusément que sous les mêmes termes, religieux et chrétiens, nous incluons des réalités essentiellement différentes, et en touchant les mêmes notes, nous ne produisons pas les mêmes harmoniques, selon notre théologie du Christ et de l'Incarnation.

Faudrait-il conclure que nous suivons des voies parallèles, ou que même lorsque nous semblons nous rapprocher, c'est à la manière dont une asymptote paraît tendre vers l'axe sans jamais y atteindre ? Non, mais il est évident qu'il y a encore un effort considérable de pensée de philosophie chrétienne à accomplir, et en même temps des contacts plus nombreux à provoquer pour nous connaître et nous faire connaître « du dedans ». L'heure est venue, où en effet tous ceux qui aiment le Christ et croient en Lui doivent vérifier de nouveau leurs positions et prendre conscience de leur vocation, et nul doute que cet amour et cette foi, s'ils sont sincères, ne permettent aux « Chrétiens désunis » de retrouver le chemin de l'unité perdue, et d'intégrer dans l'exigence dogmatique du donné surnaturel, les libres initiatives de la pensée et de l'action pour l'épanouissement du règne de Dieu par l'Eglise, prolongement du Verbe Incarné.

L. Enne.

L'Expérience d'un grand Educateur (1)

Rien ne saurait nous laisser indifférents de ce que fait ou publie l'éminent archevêque de Rouen.

Nous l'avions admiré, autrefois, alors que Supérieur de l'Ecole Sainte-Croix de Neuilly, il réalisait, au sens le plus profond du terme, toutes les richesses éducatives qu'il porte en son cœur sacerdotal.

Nous l'avons suivi aussi à Dijon, et nous avons souvenir de cet admirable mandement sur l'organisation de l'Action Catholique dans ce diocèse qu'il publia quelques années après en avoir pris la charge.

Et depuis qu'il est à Rouen, nous savons quelle inlassable activité il déploie, — tant pour être présent, au milieu de ses ouailles, chaque fois qu'une fête ou une activité chrétienne lui en donne l'occasion — que pour recevoir, comme aux dernières session des Semaines Sociales ceux qui de plus loin viennent chercher ses lumières et ses encouragements.

Aujourd'hui, Mgr Petit de Julleville réunit en brochure toute une série d'articles qu'il a publiés pour partie dans la revue du chanoine Leleu d'Amiens *Le Prêtre éducateur.*

C'est la somme de son expérience de Directeur de Collège, mais c'est surtout, pour nous qui lisons et tâchons de faire notre profit un admirable directoire qui nous permettrait de réaliser à notre tour, une œuvre éducative intégrale.

Tous, nous savons combien lourdes sont les charges de l'éducation des enfants, — surtout, peut-être de ces enfants qui peuplent nos collèges secondaires libres, — et nous avons tous vu malgré la bonne volonté évidente des directeurs de ces institutions, ou bien les résultats demeurer trop largement en-deçà de ce que l'on était en droit d'espérer, ou bien des générations entières végéter à un stade qu'elles semblaient ne pas pouvoir dépasser.

Avec une grande clarté, une grande précision, — j'allais même dire quelquefois vigoureusement, — Mgr Petit de Julle-

(1) Mgr Petit de Julleville : *Le ministère sacerdotal dans un collège secondaire.* Edition l' « Ecole », 11, rue de Sèvres, Paris (6e).

ville met les choses au point et nous trace la physionomie du préfet idéal.

***

La thèse fondamentale que l'éducateur devra avoir constamment devant les yeux est la suivante :

L'œuvre d'éducation à accomplir doit être intégrale : C'est le corps de l'enfant, c'est son intelligence, c'est son cœur, c'est toute son âme qu'il va falloir « élever ». Chaque prêtre ou même chaque personne qui assumera la plus petite parcelle de responsabilité dans le Collège devra se convaincre de cette nécessité. Il s'agit de préparer à la vie des garçons (ou des filles) qui seront en état de rendre gloire à Dieu, en faisant leur salut et en contribuant au salut de leurs frères.

Et il faut que l'ensemble soit réalisé dans des vues surnaturelle, sous le regard de Dieu et l'influsence constante de la grâce.

Tout tourne autour de cette conviction fondamentale : aussi bien le grand nombre de prêtres que l'on affectera dans les Collèges, ce ministère, et que d'aucuns voudraient voir adonnés à des tâches en apparence plus apostoliques que l'organisation interne de la Maison d'éducation.

Il va donc falloir que les prêtres s'appliquent à cultiver en eux-mêmes les vertus indispensables à leurs fonctions, afin d'être capables de les rayonner, et à les cultiver en esprit de collaboration avec leurs confrères, afin de créer cette ambiance chrétienne, sans faille ni faux-fuyant, qui permette aux enfants de s'épanouir en pleine sécurité.

Il faut lire les pages consacrées à ces vertus sacerdotales, sens de l'autorité que l'on ne peut acquérir « que par le respect inspiré à nos élèves, en tant qu'hommes et en tant que prêtres »; absence de préjugés, qui nous portera à ne pas classer tel ou tel de nos enfants en vertu d'une généralisation hâtive, mais à nous souvenir que nous avons été placés là, beaucoup plus pour les aider à se « sauver », qu'à les juger; équité qui nous demandera de n'être pas trop exigeants à l'égard de nos élèves ; un excès d'idéalisme les découragerait, paralyserait leur action et risquerait de les rendre injustes; profond respect de la liberté intérieure, dût-on souffrir de leur réserve un peu mystérieuse, car « qui nous prouve que nous soyons, vis-à-vis de tel ou tel, l'homme providentiel ? »; enfin, les aimer devant Dieu, sans espoir de retour, et s'il le faut dans la souffrance.

Avec une telle équipe de collaborateurs, — qu'il se sera appliqué patiemment à former, — on comprendra facilement que le Directeur obtienne la discipline génératrice de l'ordre. Discipline pour elle-même ? « L'éducateur qui, après l'avoir assurée, arrêterait là son effort, et se reposerait satisfait, ferait preuve d'une inconcevable incompréhension des âmes ». Mais discipline qui, si elle découle de la bonne éducation, de la culture de l'esprit, de l'élévation morale, s'imposera, « sans gros efforts » aux élèves.

L'on ne peut pas tout faire raisonner aux enfants. Plus tard, oui, quand ils en seront capables; mais il faut que l'autorité sache tout de même s'affirmer et former inlassablement l'opinion publique : *Est, est, non, non.*

De tout cela, découlera la confiance. Si nous savons vivre avec simplicité devant eux, les enfants vivront avec simplicité devant nous.

*
**

Et Monseigneur Petit de Julleville descend dans le tout petit détail de la vie des préfets. Combien ces pages sont vécues ! Rôle du préfet dans le travail scolaire, le préfet, professeur de religion, — les « avis » du préfet de division, — le préfet, apprenant à mettre Dieu, d'une façon pratique, chaque jour, dans leur vie, aux élèves de sa division, — le rôle du préfet dans les récréations et les promenades, — la délicatesse du préfet dans les conversations privées, qui jointes à l'action collective sont un indispensable complément pour la formation profonde de l'âme.

Comme tout cela est UN, comme tout cela nous ravit ! Et — il faut bien juger l'arbre à ses fruits — les 140 élèves de l'Ecole Sainte Croix qui sont prêtres ou religieux à l'heure actuelle nous prouvent l'excellence de la méthode.

*
**

Qu'il nous soit permis, en terminant cet exposé, qui voudrait faire naître le désir de lire le livre et de le méditer, d'exprimer une idée que nous avions constamment à l'esprit lorsque nous en tournions les pages.

Il est, pour les prêtres, des ministères forts différents, et le ministère sacerdotal dans les Collèges secondaires a ses particularités propres. Mais la direction d'une œuvre ou le gouver-

nement d'une paroisse ne sont-ils pas eux aussi fonction de la conviction fondamentale que l'on y apporte ? Et toute action sacerdotale n'est-elle pas œuvre d'éducation ?

Qu'il y aurait donc avantage, où que l'on soit prêtre, à se pénétrer de ces doctrines si surnaturelles et si pratiques, et qui font appel à ce qu'il y a de meilleur en nous-mêmes, et qu'il serait fructueux, avec la grâce de Dieu, d'en faire passer le détail dans chacune de nos vies !

S. GRISON.

CHRONIQUES

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

3°. — Saint Augustin

XVIII. — Saint Augustin ne cesse pas de captiver l'attention. On multiplie les éditions et les traductions de ses œuvres. On étudie minutieusement sa doctrine. Et les lecteurs ne se lassent pas d'entendre parler de lui. M. l'Abbé PERRODON, directeur au Grand Séminaire d'Orléans, a eu l'heureuse idée de publier sous le titre « *Pages dogmatiques de saint Augustin* » deux forts volumes dans lesquels il donne toute la moelle de l'enseignement augustinien (1). Il ne s'agit pas cette fois de nous faire lire les plus belles pages de l'évêque d'Hippone, mais, ce qui est plus utile, de nous faire connaître sa doctrine. Pour cela, M. Perrodon a choisi les passages les plus caractéristiques de ses œuvres, et il les a groupés sous les titres habituels de l'enseignement théologique. Les textes sont reproduits dans l'original latin et traduits en français. S'il y a lieu, leur enchaînement est indiqué en quelques lignes et des notes brèves expliquent les difficultés les plus grandes.

Toute la matière est répartie en deux volumes; le premier est réservé à la grâce. M. Perrodon fait remarquer que saint Augustin n'a pas seulement traité de la grâce actuelle comme on le dit trop souvent, mais aussi de la grâce sanctifiante, et il écrit à ce sujet des pages très édifiantes. Le tome II intitulé *Synthèse du dogme catholique* est divisé en trois parties : la fin dernière, la médiation, les fins dernières. Il faut lire tout cela et le méditer pour comprendre l'actualité de saint Augustin.

(1) *Pages dogmatiques de saint Augustin.* Tome I La Grâce ; in-8 de XII-520 pages; tome II *Synthèse du dogme catholique* in-8 de XVIII-986 pages, chez l'auteur, M. PERVODON, Grand Séminaire, Orléans.

XIX. — On sait que la *Bibliothèque augustinienne,* dirigée par le R. P. Cayré, comprend une section consacrée à l'édition des œuvres de Saint Augustin. Deux volumes ont déjà paru dans cette collection; le tome I comprend : *De Moribus ecclesiae catholicae,* le *De agone christano* et le *De natura boni;* il est l'œuvre de M. ROLAND-GOSSELIN, professeur à l'Institut Catholique de Paris (1); le tome II renferme le *De bono coniugali,* le *De coniugiis adulterinis,* le *De mendacio,* le *Contra mendacium,* le *De cura gerenda pro mortuis,* le *De patientia,* le *De utilitate credendi.* Il a été préparé par M. le Chanoine COMBÈS, supérieur de Sainte Marie d'Albi (2)... chaque volume contenant les textes latins avec leur traduction française, une introduction et des notes. La présentation matérielle est excellente, il faut en dire autant des traductions et des notes. Peut-être les divisions introduites dans les textes systématisent-elles la pensée si vivante de saint Augustin. On a regretté déjà que les textes ne fussent pas complets et que des coupures plus ou moins arbitraires les mutilent. On nous a promis que désormais il n'en serait plus ainsi et que nous pourrions lire en entier les œuvres de l'évêque d'Hippone telles qu'il les a rédigées.

XX. — Sœur Mary-Sarah MULDOWNEY a étudié *l'ordre des mots dans les œuvres de saint Augustin* (3). Livre de philologue sans doute, rempli de statistiques et de comparaisons minutieuses ; mais aussi à l'occasion, livre de psychologie, car la place qu'occupent les mots dans la phrase n'est pas seulement affaire de grammaire, elle traduit bien souvent les sentiments, les émotions, les efforts de celui qui parle et qui écrit. Dans un ouvrage composé avec soin, comme la *Cité de Dieu,* les mots sont rangés selon toutes les règles de l'art. Mais dans les lettres et dans les sermons, ils viennent comme ils peuvent au gré de la fantaisie et de l'inspiration, et l'examen attentif de leur position est capable de renseigner sur la vie intérieure de l'écrivain ou de l'orateur.

---

(1) *Œuvres de saint Augustin,* 1° série *Opuscules.* I. *La Morale chrétienne.* Texte, traduction, introduction de notes par B. ROLAND-GOSSELIN. In-12, 250 pages, Paris 1936. 15 francs.

(2) *Œuvres de saint Augustin,* 1° série *Opuscules.* II. *Problèmes sociaux.* Texte, traduction, notes par G. COMBÈS, in-12 de 570 pages, Paris 1937. 25 francs.

(3) Sister Mary Sarah MULDOWNEY. *Word order in the Works of St Augustine,* Patristic Studies, t. LII), in-8 de XXIV, 155 pages, Washington, The Catholic University of America, 1937.

XXI. — M. Régis JOLIVET avait publié en 1929, dans les *Archives de philosophie*, un travail très renseigné sur le *problème du mal d'après Saint Augustin*. Il a repris du travail et l'a édité à part (1) sans y introduire d'ailleurs de modifications substantielles. Tous ceux qui s'intéressent au problème du mal liront avec intérêt les pages nuancées dans lesquelles le distingué professeur de Lyon s'efforce d'exprimer les thèses augustiniennes. Un appendice traite des rapports de Plotin et de saint Augustin. Les travaux du R. P. Henry sur la question sont cités dans la bibliographie, mais ils ne semblent pas avoir été utilisés.

XXII. — C'est un volume de Mélanges sur saint Augustin qu'a écrit le R. P. POPE, O. P. et ces mélanges eux-mêmes reproduisent, avec les corrections nécessaires, une série de conférences (2). Des livres de ce genre risquent souvent d'être un peu artificiels, car on voit mal le lien qui réunit les uns aux autres les divers chapitres. De fait, ce lien résulte uniquement des préférences de l'auteur qui a choisi le thème des exposés et à qui nul ne saurait adresser un reproche pour cela.

Dans le cas présent, il faut avouer que le volume du R. P. Pope est singulièrement attrayant et qu'il suffit à donner une connaissance presque complète de saint Augustin et de son temps. Les deux premiers chapitres traitent de l'Afrique romaine aux IV^e^ et V^e^ siècles et de la vie chrétienne en Afrique. Puis vient un résumé de la vie de saint Augustin prédicateur; saint Augustin épistolier, le modèle de la tolérance. Les deux dernières études sont particulièrement importantes; saint Augustin a pendant toute sa vie lutté contre des sectaires qui déchiraient la robe sans couture de l'Eglise, et à maintes reprises on lui a reproché son intolérance. Le R. P. Pope montre comment on risque de mal comprendre sa pensée sur ce point délicat et il nous invite à admirer la largeur d'esprit dont a fait preuve l'évêque d'Hippone avec les schismatiques et les hérétiques qu'il a rencontrés.

XXIII. — On n'a pas souvent l'occasion de lire un ouvrage aussi rempli d'idées que celui de M. H.-I. MARROU : *saint Au-*

---

(1) R. JOLIVET. *Le problème du mal d'après saint Augustin*, in-18 de 169 pages. Paris, G. Beauchesne, 1936.

(2) H. POPE, *Saint Augustin of Hippo. Essays dealing with his life and time, and some features of his work*, in-8 de XIX, 408 pages. Londres, Sands, 1937.

gustin et la fin de la culture antique (1). Le problème posé par M. Marrou est de ceux qui ne peuvent pas nous laisser indifférents, car il s'agit de la transformation du monde gréco-romain et des premiers tâtonnements de l'époque médiévale. D'ordinaire on fait honneur aux Barbares de la ruine de la civilisation antique. Cette vue est beaucoup trop simple pour être exacte. Les Barbares ont pu contribuer en Occident à hâter cette ruine, mais ils n'en sont pas les grands responsables, et dès la fin du IIe siècle, un observateur attentif aurait pu, sans trop de peine, dénoncer les signes avant-coureurs d'une indéniable déchéance. Qu'il nous suffise de rappeler combien la vie de l'esprit s'appauvrit à ce moment; grammairiens et rhéteurs occupent à eux seuls l'attention du public ; ce sont des hommes qui n'ont rien à dire et leurs œuvres sont aussi vides d'idées qu'elles sont boursoufflées de mots pompeux et solennels. Seuls les écrivains chrétiens maintiennent le niveau intellectuel à une certaine hauteur, mais les tenants du passé les méprisent, et ils sont décidément discutés.

S'il ne s'agissait que de constater une décadence, on aurait assez vite achevé sa besogne, mais les périodes de décadence sont plus intéressantes, par ce qu'elles annoncent que par ce qu'elles terminent. Sans qu'on le sache clairement, elles portent en elles les prémices d'un monde nouveau et ceux qui en sont les représentants les plus complets laissent entrevoir dans leur esprit bien autre chose que le reflet d'une civilisation qui jette son dernier feu: les premières ébauches d'une civilisation qui s'efforce de naître dans la confusion de l'incertitude.

Saint Augustin est précisément l'un de ces hommes qui vivent aux confins des deux mondes. Il est un homme antique par son éducation, par sa culture, mais il est aussi un homme nouveau par ses inspirations et ses désirs. S'il pleure la ruine de Rome dans la *Cité de Dieu,* il ne s'arrête pas indéfiniment au lamentable spectacle qui lui a été donné de contempler : la cité de Dieu ne meurt pas. Bien vite il faut lui préparer les formes nouvelles sous lesquelles elle se manifestera ici-bas. On voit dès lors l'intérêt de l'ouvrage de M. Marrou. Très neuf par son idée générale, il est aussi très neuf par la richesse des détails qu'il apporte. L'auteur s'efforce de montrer en saint Augustin le représentant achevé de la civilisation romaine dans ce qu'elle

(1) Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome; (CXLV), in-8 de XVI-420 pages. Paris, E. de Boccard, 1938.

avait de meilleur et de pire ; le grammairien et le rhéteur formé selon toutes les règles de l'art, l'encyclopédiste dont la science faite de bribes et de morceaux doit briller dans des discours savamment composés, le philosophe à la sagesse un un courte qui cherche des recettes de vie bonne. Mais il nous montre aussi en lui l'homme de l'avenir, le chrétien qui trouve dans sa foi, le principe d'une éducation nouvelle fondée sur la connaissance de l'Ecriture et des œuvres des Pères, l'évêque qui s'adapte aux exigences de son peuple pour écrire le « psaume contre le parti de Donat », ou pour prêcher dans une langue volontairement familière la doctrine du salut. Nous ne pouvons pas insister davantage. Qu'il nous suffise de redire que l'ouvrage de M. Marrou est de ceux dont la lecture est pleine de profit et de joie. Souhaitons que nombreux soient les travailleurs qui pourront en tirer parti.

XXIV. — Dans ses luttes contre le pélagianisme, saint Augustin n'a pas eu l'occasion de poser le problème du salut des infidèles dans les termes où nous le faisons aujourd'hui. Il a plutôt dû répondre à la question : les infidèles sont-ils capables de faire des actes vertueux et méritoires ? Sa réponse a été franchement négative, et elle ne pouvait pas ne pas l'être puisque seule la foi est pour l'homme un principe de justification. Dès lors celui qui n'a pas la foi est condamné à la damnation, parce que tous ses actes sont viciés par la faute originelle. Sans doute, nous distinguons la foi explicite et la foi implicite, et nous arrivons à penser que parmi les païens, beaucoup ont la foi implicite, grâce à laquelle ils peuvent parvenir au salut. Cette distinction désormais classique, saint Augustin ne l'a pas faite. Le R. P. WANG TCHANG TCHE, dans une étude fort bien menée, s'efforce de montrer qu'elle était pourtant dans la logique de ses principes et que sa doctrine est susceptible d'une interprétation adoucie (1 . Il semble assez peu probable que les conclusions du R. P. Wang réussissent à s'imposer. Elles n'ent sont pas moins à signaler et l'on ne manquera pas de reconnaître l'intérêt de la contribution qu'un Jésuite chinois a apportée à l'étude de saint Augustin.

XV. — Dans la vie et dans l'œuvre de saint Augustin, la contemplation d'Ostie marque un sommet. Il n'est personne qui

(1) J. WANG TCHANG TCHE, S. J. *Saint Augustin et les vertus des païens.* Etudes de théologie historique (in-8 de VIII-194 pages). G. Beauchesne, Paris, 1938.

ait oublié après l'avoir lu le récit *des Confessions*, et nous pouvons être assurés que saint Augustin lui-même a longuement, fidèlement gardé le souvenir de cet instant priviliégié où il toucha en quelque sorte à l'essence divine. Le R. P. Paul HENRY s'est demandé s'il n'y avait pas davantage encore et si la contemplation d'Ostie n'a pas déterminé tout au moins en partie l'orientation spirituelle du converti de Milan (1). « Jusqu'en ses moindres nuances, écrit-il, la doctrine de l'évêque est dans l'expérience mystique du néophyte. Avant le baptême, la religion d'Augustin était dogme surtout et critère de certitude ; après, sans cesser d'être telle, elle devient aussi vie et gage de bonheur. Comme une vague immense qui s'avance en pénétrant les sables mous du rivage, le catholicisme envahit toute l'âme du converti... En la vision d'Ostie cette marée montante atteint un instant son niveau suprême, puis le reflux l'emporte. Mais à partir de cet instant et pour jamais, la religion d'Augustin sera à la fois révélation, pensée et vie. » (P. 125-126).

4°. — La fin de l'âge patristique

XXVI. — L'ouvrage de M. Henri LIGIER-DESGRANGES sur les Apollinaires appartient, semble-t-il, au genre si fort en vogue de l'histoire romancée (2). Dans la préface tout au moins, il prend même l'allure d'une prophétie et l'auteur nous prédit les calamités qui fondront sur la France si elle continue à imiter les exemples des Gallo-romains du V^e^ siècle.

Nous ne nous laisserons pas intimider par ces sombres pronostics et nous nous laisserons plutôt aller au plaisir de lire la curieuse histoire d'une grande famille de Gaule au temps des invasions barbares. M. Ligier-Desgranges nous annonce un peu imprudemment qu'il va faire revivre sous nos yeux trois siècles d'histoire ; en réalité, nous ne connaissons bien que Sidoine Apollinaire, le délicat poète, le panégyriste attitré des empereurs, le haut fonctionnaire romain qui finit par devenir évêque de Clermont, et son fils Apollinaire le jeune, héritier bien indigne d'une tel père. Nous avons ensuite quelques renseignements sur Arcadius, le petit fils de Sidoine, lui aussi débauché et cruel; quelques physionomies de femmes peu sympathiques se détachent encore dans une grisaille dont l'historien s'efforce de les

(1) Paul HENRY, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, (Essais d'art et de philosophie), in-12, 129 pages. Paris, Vrin 1938.

(2) Henri LIGIER-DESGRANGES. *Les Apollinaires*, histoire d'une famille gallo-romaine pendant trois siècles, in-16 de 250 pages. Paris, Hachette, 1937.

faire sortir. Tout cela n'est pas moins intéressant et nous voudrions que beaucoup prennent plaisir à lire ce livre vivant et bien compsé.

XXVII. — Nous ne pouvons pas ici parler longuement de l'édition des *Sermons* de saint Césaire d'Arles, que vient de faire paraître Don Germain MORIN (1). Il faut cependant signaler cette édition comme un événement capital dans la patrologie. Attendu et désiré depuis bien longtemps, elle comble une des lacunes les plus vivement ressenties par les travailleurs. Ce n'est pas que saint Césaire soit un penseur original. Tout au contraire il ne dissimule pas sa volonté de faire avant tout œuvre pratique. Il ne cherche pas des solutions nouvelles aux problèmes obscurs de la théologie; il se contente de prêcher la doctrine traditionnelle et même il n'hésite pas à reprendre pour les prêcher, à peu près tels quels, des sermons de saint Augustin. Mais il est un admirable évêque et par lui nous connaissons en détail la vie chrétienne dans le sud de la Gaule au début du VI[e] siècle.

Depuis près de cinquante ans Dom Morin avait commencé à préparer l'édition des sermons de saint Césaire; il a poursuivi sa besogne contre vents et marées, au milieu des pires difficultés, ne cessant pas de fouiller dans toutes les bibliothèques et d'accumuler de nouveaux documents; sa persévérance a triomphé de tous les obstacles. Grâce à elle, nous avons aujourd'hui une admirable édition de tous les sermons authentiques de saint Césaire; nous avons également une introduction qui éclaire toutes les origines de nos collections manuscrites d'homélies, des tables précieuses pour l'historien et le philologue; bref une œuvre monumentale qui est faite pour braver l'usure des siècles.

XXVIII. — Parmi les nombreux comptes rendus qu'a déjà provoqués l'édition de saint Césaire par Dom Morin, nous devons une mention spéciale à celui du R. P. d'ALÈS (2). Il ne nous intéresse pas seulement par sa longueur, il nous est surtout précieux parce qu'il constitue en quelque sorte le testament du R. P. d'Alès. Ce sont les dernières pages qui soient sorties de sa plume infatigable. Elles résument l'effort de toute une vie laborieuse consacrée au service de l'Eglise et des âmes. Le

(1) *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones* nunc primum in unim collecti, studio et diligentia D. Germani MORIN, in-4 de CVI-1059 pages. Maredsous 1937.

(2) A. d'ALÈS, *Les Sermons de saint Césaire d'Arles*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XXVIII, 1938, pages 315-384.

R. P. d'Alès parait regretter l'absence de quelques documents sur la Trinité et sur la Grâce, que Dom Morin avait étudiés et attribués à saint Césaire, et il se demande si le docte bénédictin n'est pas revenu après coup sur cette attribution. Nous croyons que les documents en question, qui ne sont pas des sermons, paraîtront dans le volume II des œuvres de saint Césaire (1).

XXIX. — Les *Institutions* de Cassiodore sont un des ouvrages les plus précieux de l'époque patristique à son déclin, à cause de la masse de renseignements qu'elles fournissent sur les livres qui constituaient la bibliothèque de Vivarium et sur l'éducation au VI[e] siècle. Nous n'avions pourtant pas jusqu'à présent, si invraisemblable que cela puisse paraître, d'édition satisfaisante de cet ouvrage .La Lacune est désormais comblée. M. R. A. B. Mynors a publié d'après les manuscrits un texte critique des *Institutions* (2) qui donne toute satisfaction aux travailleurs. Il est maintenant à souhaiter que le texte de Mynors serve de point de départ à une étude approfondie des renseignements de toute nature fournis par Cassiodore.

XXX. — C'est encore à Cassiodore que s'intéresse le volume F. A. Bieter sur la *Syntaxe des cas et des prépositions dans l'Historia Ecclesiastica tripartita* (3). Sous ce nom on désigne l'arrangement, fait par ordre de Cassiodore sinon par lui, des historiens ecclésiastiques grecs, Socrate, Sozomène et Théodoret. Le fond de l'œuvre est donc constitué par une traduction ou du moins par une adaptation d'un texte grec. M. Bieter ne se pose pas directement le problème de la valeur de la traduction, il n'envisage que la syntaxe et même, restreignant son sujet, la syntaxe des cas et des prépositions. Son étude n'est pas moins intéressante du point de vue de la connaissance de la langue grecque par le traducteur. Il faut chercher, sous la masse de détails au milieu desquels on risque de se perdre, l'intérêt général d'une étude qui n'est pas sans éclairer certains aspects de la culture au VI[e] siècle.

---

(1) Cf. Dom C. Lambot, *La première critique des sermons de saint Césaire d'Arles*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLIX, 1937, p. 388.

(2) *Cassiodori Senatoris Institutiones*, etided frm the manuscripts by R. A. B. Mynors, in-12 de LVI-193 pages, Oxford University Press, 1937.

(3) Frederic A. Bieter. *The syntax of the cases and prepositions in Cassiodorus Historia Ecclesaistica Tripartita* (Studies in Medevial and Renaissance latine, VI), in-8 de XXI, 220 pages. Washington the Catholic University of America, 1938.

XXXI. — Le docteur Denys GORCE éprouve pour saint Benoit la plus justifiée des admirations et il tente de nous la faire partager. Il veut même nous conduire à l'école de saint Benoit (1) et s'efforce de montrer dans un charmant petit livre que ce ne sont pas seulement les moines, mais les simples fidèles du XX^e siècle qui ont à gagner au contact du grand législateur du monachisme occidental. Après avoir rappelé ce que nous savons de saint Benoit, et quels sont les traits généraux de sa règle, il invite son lecteur à la *lectio divina* et à l'*opus Dei*. Il montre le bienfait de la prière liturgique, l'utilité du travail manuel; il fait voir enfin dans l'oblature bénédictine le moyen simple et facile de pratiquer la règle dans le monde. Souhaitons que beaucoup de lecteurs soient conquis par l'éloquence sans apprêt de M. Gorce.

XXXII. — Saint Jean Damascène marque en Orient la fin de l'âge patristique. Son témoignage est d'autant plus important à accueillir qu'il fait écho à toutes les voix antérieures. Il y a chez lui peu d'originalité mais un souci constant de fidélité à la tradition, si bien que nous entendons en lui tous les Pères qui l'ont précédé. Cela est vrai en particulier lorsqu'il s'agit de la doctrine mariale; et nous devons être reconnaissants au R. P. CHEVALIER d'avoir tenté la synthèse de cette doctrine (2).

Sans doute l'ouvrage du R. P. Chevalier présente-t-il quelques taches. Nous lui reprocherons surtout de n'être pas assez sévère dans le discernement des œuvres authentiques de saint Jean et d'avoir accueilli quelques apocryphes sans autorité. Nous lui reprocherons également d'avoir adopté pour grouper ses renseignements un ordre un peu artificiel qui répond davantage aux préoccupations d'un théologien du XX^e siècle qu'à celles de saint Jean de Damas. Mais il était bien difficile d'éviter des défauts de ce genre, et nous retiendrons surtout de ce livre la richesse de sa documentation, le désir d'une interprétation exacte et fidèle des textes, l'exposé objectif d'une doctrine encore un peu floue. Les qualités de ce livre lui ont valu d'être couronné par l'Institut Catholique de Paris. Elles lui mériteront une attention sympathique et reconnaissante.

Dijon. G. BARDY.

(1) Denys GORCE, *A l'Ecole de saint Benoit* (La vie intérieure pour notre temps), in-16; 224 pages. Paris, Bloud et Gay, 1937.

(2) C. CHEVALIER, *La Mariologie de saint Jean Damascène*, Orientalia christiana analecta, 109, in-8° de 262 p. Rome, Institutum pontif. Orient, 1936.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. - Une excellente initiative pour mieux servir nos frères les malades

Plus que tous, les malades ont droit — que nous soyons prêtres ou laïques — à notre sollicitude. Nous devons les connaître, connaître leurs besoins, nous rappeler leurs droits et mettre à leur service tous les moyens qui nous sont donnés. Notons qu'il ne s'agit pas seulement des malades en danger de mort, mais de ces malades chroniques — destinés à rester longtemps dans cet état — qui peuplent non seulement nos hôpitaux et nos « sanas », mais les moindres recoins de nos villes et de nos campagnes.

L'on se préoccupe beaucoup à l'heure actuelle de cette forme particulière de l'Action catholique qu'est l'Apostolat des malades. Le prêtre trouvera dans son ministère auprès d'eux plusieurs catégories de collaborateurs : les médecins, infirmiers et infirmières d'une part, les malades de l'autre... Sans compter qu'il sera aidé dans son action par des laïques bénévoles, membres des diverses associations créées pour aider ceux qui sont atteints dans leur corps et parfois aussi dans leur âme.

Il est donc nécessaire que le prêtre connaisse les préoccupations professionnelles de tous les auxiliaires des malades, qu'il puisse les aider à remplir chrétiennement leur magnifique tâche. Il doit connaître aussi la psychologie des malades : c'est pour une grande part affaire d'expérience. Pour son ministère dans les « sanas » ou dans les hôpitaux, certaines difficultés à son action peuvent venir de la législation : la connaissance de celle-ci s'impose donc; elle permettra en certains cas d'écarter bien des obstacles. Plus dangereuse que la législation est la propagande, spécialement dans les « sanas » populaires, de certains mouvements à tendances socialiste ou communiste. Toutes les forces catholiques, le sacerdoce en tête, doivent s'unir pour

contrebalancer leur influence sur le terrain religieux. Mais tout cela présuppose à la base une organisation solide et, pour le prêtre même, une certaine spécialisation.

Le modeste bulletin bimestriel créé il y a un an par un groupe d'aumôniers d'hôpitaux et de sanatoriums, *L'Agent de liaison,* vient à point pour répondre à ce besoin.

Il guidera le prêtre dans son action auprès des malades et dans sa collaboration avec leurs auxiliaires. Le bulletin fera connaître leurs diverses organisations et associations en même temps qu'il renseignera sur la propagande des mouvements adverses. Notons en ce sens, au cours de sa première année d'existence, des articles documentaires sur l'Union catholique des services de santé et des services sociaux, sur l'Association nationale des bibliothèques d'hôpitaux (n° 4), sur la Société Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien des médecins catholiques (n° 5), sur l'Association catholique du Personnel auxiliaire des services de santé, sur le Secrétariat catholique des enfants malades (n° 6); il a fait connaître aussi une perfide enquête de la C.G.T. sur les aumôniers, donné des renseignements sur son action (n°s 5 et 6), etc...

Signalons, dans le domaine de l'action sacerdotale directe, une intéressante série d'articles sur l'utilisation pratique du rituel comme guide de pastorale. De ce « code d'assistance spirituelle », aussi actuel qu'il y a trois ou quatre siècles, l'auteur dégage les devoirs du prêtre en un commentaire vivant et adapté où il met en relief les dispositions intérieures qui sont à la base d'un apostolat fécond.

Une autre rubrique est d'un grand intérêt pratique : celle qui traite des livres et revues. On se propose d'y faire connaître parmi les livres ceux qui, s'adressant aux auxiliaires des malades, sont conçus dans un esprit vraiment chrétien. Elle guidera le prêtre et ses auxiliaires dans le choix des livres à donner aux malades : elle étudiera en particulier l'abondante littérature sur la souffrance (près de 200 ouvrages lisons-nous p., 7, n° 1, depuis quelques années). Dans le domaine de la pastorale, notons deux intéressants comptes rendus : l'un du livre de Mathyssek-Ricard pour la partie se rapportant aux malades, l'autre fait au double point de vue médical et pastoral, de celui du R. P. Fischer (Cf., *N. R. A.*, juillet 1939, pp. 46-49).

La publication projetée de tous les textes législatifs, canoniques et civiles intéressant l'action catholique dans les établissements hospitaliers achèvera de faire de cette revue un instru-

ment complet et un document indispensable pour quiconque s'occupe de malades. Un échange de vues, dans la rubrique intitulée « Le courrier », permettra aux lecteurs de se faire bénéficier mutuellement, pour le plus grand bien de leur ministère, de leurs expériences.

« La vie de l'aumônier, écrivait dans le premier numéro Son Excellence Monseigneur l'évêque d'Autun, est nécessairement mêlée à celle des malades qui attendent de lui une grâce, une lumière, une force, et c'est dans l'isolement que s'accomplit bien souvent un ministère absorbant. Combien désirable dès lors un bulletin qui rapproche et qui encourage ».

Ce bulletin, la *N. R. A.* se devait de le signaler.

J. B.

Au moment de mettre sous presse nous recevons le n° 1 de la 2e année de l'*Agent de liaison*. Le bulletin est réduit à devenir trimestriel. Raison de plus pour l'aider à vivre en s'abonnant : il intéresse non seulement les aumôniers d'hôpitaux et de sanas, mais tous les prêtres qui dans nos paroisses ont le devoir de visiter les malades.

S'adresser à M. l'abbé E. Mériaux, aumônier au Sana de Mardor, Couches-les-Mines - (Saône-et-Loire). Abonnement : 10 fr. par an, c.-c.-p. Dijon 390-12.

II. - Notes de Littérature

De l'amour à la chaîne, roman, par MARCELLE DUTHEIL, collection « Cœur et Vie », Editions Familiales de France, Paris. (Prix : 9 francs).

Pendant la guerre, un homme a contracté mariage avec une femme de vertu peu solide, qu'il abandonne, parce qu'il l'a surprise en flagrant délit. Après la guerre, il se marie de nouveau, sans parler à sa seconde femme de son premier mariage. Il croit, du reste, que son premier mariage est nul, s'appuyant sur un texte de saint Mathieu mal interprété : (XIX, 8-9) « *Quiconque renvoie son épouse hormis le cas d'infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère* ». D'après certains protestants, le complément circonstanciel « *hormis le cas d'infidélité* » ne porterait pas seulement sur la première proposition relative « *quiconque renvoie son épouse* », mais aussi sur la seconde « *et en épouse une autre* ». Si donc on lit : « *Quiconque renvoie son épouse et en épouse une autre, hormis le cas d'infidélité...* »

on considère l'infidélité comme un cas de nullité de mariage. L'homme négligeant de parler au prêtre de son premier mariage obtient la cérémonie religieuse, qui est accordée de bonne foi, vu que les registres des actes religieux ont disparu pendant la guerre.

En fait, le premier mariage est valide, et c'est le second qui n'existe pas.

Un beau jour, la première épouse, infidèle mais légitime, reparaît. La deuxième épouse, qui se croit légitime et ne l'est pas, apprend la vérité. Désespoir, scènes violentes. Deux prêtres, consultés séparément, apportent la lumière cruelle, ainsi que les conseils libérateurs; la grâce de Dieu fera le reste.

L'homme et la femme qui savent qu'ils ne sont pas mariés et qui ne peuvent pas ne pas sauver la face aux yeux du monde — car que dirait le monde s'ils se séparaient ? — prennent la résolution héroïque de vivre comme frère et sœur. La situation est périlleuse. Aussi l'homme se fait envoyer en mission scientifique, étant ingénieur, dans un pays lointain; la femme restant seule s'occupera de l'éducation de l'enfant, en attendant...

En attendant, la première femme meurt, et les choses vont rentrer dans l'ordre.

Cette sèche analyse ne dit pas tout l'intérêt palpitant du récit, sur un cas qui peut donner lieu à beaucoup de divagations dans le monde, même chez des catholiques, lorsqu'ils sont ignorants. Le livre les instruira d'une manière orthodoxe et agréable. L'intérêt ne languit pas, car ce roman est calqué sur la vie.

P. TESTAS.

PETITE CORRESPONDANCE

Le pélican symbole de l'Eucharistie

Q. — CORBLET, *dans son* Histoire du Sacrement de l'Eucharistie, *t. II, p.* 494, *attribue au* XVII^e^ *siècle d'avoir imaginé de faire « du pélican le symbole de Jésus caché dans l'Eucharistie », en changeant à tort la tradition séculaire. Le pélican ne nourrit pas ses petits du sang qui découle de sa poitrine entr'ouverte, mais il ressuscite ses petits en les arrosant de son sang. C'est ce qu'a exprimé saint Thomas dans cette belle strophe* Pie pellicane. *Que penser de cette manière de voir ?*

R. — J'ai déjà eu l'occasion d'exprimer mon sentiment sur le symbolisme eucharistique du pélican, qui est loin d'avoir été inconnu au moyen âge. (Cf. *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge, p.* 115). A la vérité, dans les œuvres d'art, ce sens n'est pas fréquent et il n'est pas unique; plus souvent peut-être les artistes du moyen âge ont utilisé le pélican pour symboliser la Résurrection du Christ, comme dans certains vitraux de la cathédrale de Bourges. Néanmoins on trouvera dans les livres du P. Braun, *Der christliche Altar,* Munich, 1924, et *Das christliche Altargerat,* Munich, 1932, l'indication de plusieurs œuvres du moyen âge où le pélican symbolise la Rédemption par le Sang du Christ et même la nourriture des âmes par l'Eucharistie, comme sur une pyxide conservée au musée Saint-Jean d'Angers.

Dans les textes qui éclairent l'iconographie, on retrouve la même complexité : c'est le cas des Bestiaires publiés par les PP. CAHIER et MARTIN dans leurs *Mélanges d'Archéologie,* t. II.

Ces Bestiaires racontent d'abord l'histoire fabuleuse empruntée à la mythologie païenne de la mère pélicane ressuscitant ses petits tués par le père pélican, mais aussi une variante suivant laquelle la mère pélicane nourrit ses petits avec son sang.

Dans les commentaires qui suivent, les Bestiaires en question ne mettent pas d'ailleurs cette légende en rapport avec la Résurrection, mais simplement avec la Rédemption par le sang versé au Calvaire, et ils terminent par une allusion au calice eucharistique (Cf. CAHIER et MARTIN, pp. 136 et suivantes). Je cite le texte français en sa saveur originale :

« Car li oiselet par nature rechoivent le sanc sitost comme il saut de sa mère et le boivent... tot autresi dit nostre sire Jhesu Crist par Ysaie le prophète : J'oucriai fils et norri et il me depistrent... Por ce monta nostre sire Jhesu Christ en la crois et sofrit à ouvrir son saint costé, dont dans et aighe issi por nostre salu en vie perduable ; l'aighe est la grâce de baptême, li sans est li calisses del novel testa-

ment que nostres sires rechut en ses mains et beinei grâces rendans et donna en remission de nos péchés ».

Les textes latins ne sont pas moins précis et de nature à nous faire comprendre comment saint Thomas, s'il est bien l'auteur de l'*Adoro te*, fut amené à introduire le *Pie pelicane* pour faire adorer le précieux sang présent dans le calice.

Disons-le en passant : la lecture de ces vieux bestiaires est pleine d'intérêt; ils pourraient même être une mine utilisable dans les colonies de vacances et les patronages pour amuser et instruire les enfants. Nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir une autre fois.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTÉRÊT GÉNÉRAL

La Vie intellectuelle. — 10 octobre 1938. Ce numéro est consacré tout entier au III[e] Reich. Nous citons les articles principaux : F. PERROUX, *Weltanschauung et Politique;* K. TURMER, *Catholiques français et catholiques allemands.* J.-T. DELOS, *Les causes politiques du désordre international;* M. SCHUMANN, *La marche du germanisme;* M. VAUSSARD, *L'Europe et la question allemande.*

25 octobre 1938. — O. LEROY, *L'œuvre de J.-C. Frazer.* « Frazer a eu cette fortune extraordinaire, pour un érudit, de conquérir une renommée profane, presque mondaine. Quel ethnologue, anthropologiste, sociologue, folkloriste, historien des religions, aurait pu rêver de voir ses œuvres traduites par une comtesse de Pange ou une marquise de Luppé, préfacées par un Anatole France ou un Paul Valéry ? D'où vient cet intérêt du grand public pour des sujets aussi ésotériques ? La réponse est simple : Frazer a trouvé des lecteurs parmi les gens du monde parce qu'il est un savant *mondain* ». Il n'est pas de critique plus justifiée, ni plus impitoyable.

P. MESSIAEN, *La période pessimiste et la conversion de Shakespeare.* Les œuvres de Shakespeare antérieures à 1600 n'étaient sans doute pas fort optimistes, le bon ordre l'emportait cependant sur le mal. A partir de 1599-1600 — *Jules César* et *Hamlet* — et jusqu'en 1608-1609, toutes ses tragédies et ses comédies sont pleines d'amertume, et s'achèvent en désastre. L'auteur du *Roi Lear* connut certainement — quelle qu'en soit la cause — une longue période d'atroce pessimisme et de sombre désespoir. Il n'échappera que par une ascension spirituelle, qui s'achève, semble-t-il, par une conversion à la religion catholique, qui était celle de son père.

10 novembre 1938. — G. MAKLAKOW, *Le catholicisme en Russie, La psychologie russe en face du problème de l'union.* — D. VILLEY, *Dupont White et la religion.*

25 novembre 1938. — H. MANKIEWICZ, *La conception nationale-socialiste de la politique. Carl Schmitt et le droit.* Bien qu'il ait dû se démettre en 1937 de la plupart des postes que lui avait confiés le régime hitlérien, M. Carl Schmitt n'en demeure pas moins le juriste dont les théories ont le plus contribué à jeter les bases du droit public national-socialiste, et son œuvre est toujours considérée comme un « catéchisme » par les autorités nazies. D'où l'opportunité, pour les Français, de connaître « les idées de base » que l'on considère aujourd'hui, outre-Rhin, comme « des vérités fondamentales de la politique ».

L. M. *De la méthode pédagogique dans le second degré.* — L'auteur, qui est un praticien émérite de l'enseignement du second degré nous propose ici, pour le renouvellement des méthodes mployées dans cet enseignement, des suggestions dont il n'est pas besoin d'être initié pour apprécier la justesse.

Bibliographie

Théologie dogmatique

Mgr G. BREYNAT O. M. I. : *Saint Joseph, Père vierge de Jésus,* 25 pages. Spes. Paris, 6 francs.

Le titre indique suffisamment la thèse (il ne s'agit pas de thèse de doctorat). Ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est un point sur lequel nos manuels n'attirent pas toujours suffisamment l'attention, et que les petits opuscules de piété n'exposent pas toujours avec assez de mesure.

Acte de reconnaissance d'un évêque missionnaire au procureur en chef de la Sainte Famille et... des missions du Mackenzie.

V. L.

Léonard BAUER. *De Christo vivificatore Sancti Gregorii magni Doctrina.*

Ce travail continue la série des thèses de doctorat en théologie soutenues à l'Université de Sainte Marie du Lac (Illinois). Il n'est pas indigne de ceux qui l'ont précédé, et qui depuis dix ans ont été signalés et recommandés aux lecteurs de cette revue.

Même genre d'étude sérieuse, méthodique et bien informé, de théologie historique. L'auteur a dégagé de l'ensemble des ouvrages surtout exégétiques de S. Grégoire, une synthèse de sa doctrine sur l'œuvre vivificatrice du Verbe Incarné. Christ *Rédempteur* par son *sacrifice* qui mérite la restauration de la vie surnaturelle, et aussi par l'*application* qu'il en fait pour l'*Eglise* et les *Sacrements*, Christ, exemplaire de vie nouvelle par ses vertus, enfin Christ *Juge* et *Rémunérateur*.

V. L.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

LIVRES CLASSIQUES

LANGUE ET LITTÉRATURE FRANÇAISE

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE ET ANALYSE DES AUTEURS, par J. FAIVRE. 7e *édition* (34e mille). 1 vol. in-8 écu (680 pp.), relié toile souple grenat, coins arrondis, **43** fr.

PROGRAMME DU BREVET SUPÉRIEUR, Série 1914-1917. — Etudes littéraires sur les auteurs français, par M. FERNESSOLLE, prêtre, professeur de première à Notre-Dame de Bétharram.
Tome I. **Les Poètes.** 1 vol. in-8 couronne (734 pp.), **35** fr.
Tome II. **Les Prosateurs.** 1 vol. in-8 couronne (815 pp.), **35** fr.

LA COMPOSITION ET LE STYLE. Principes et Conseils, par Mgr GRENTE, *de l'Académie française*, évêque du Mans.
11e *édition* (56e mille). 1 vol. in-8 couronne (VII-295 pp.), relié toile, **21** fr.

ANALYSES DES AUTEURS FRANÇAIS prescrits pour le premier examen du baccalauréat ès lettres, par le R. P. MESTRE.
Tome I. **Prosateurs.** 20e *édition*. 1 vol. in-8 couronne, **18** fr.
Tome II. **Poètes.** 21e *édition*. 1 vol. in-8 couronne, **18** fr.
Les mêmes, cartonnés, *chacun*, **24** fr.

Du même auteur :

MANUEL LITTÉRAIRE à l'usage des aspirants au brevet supérieur et au baccalauréat moderne. **Cours de Littérature,** suivi de notions de rhétorique.
12e *édition* (34e mille). 1 vol. in-8 couronne, **18** fr.

PRINCIPES DE LITTÉRATURE. Style, composition poétique, histoire littéraire des genres. 43e *édition* (129e mille). 1 vol. in-8 couronne (III-456 pp.), **18** fr.

PRÉCEPTES DE RHÉTORIQUE. Histoire de l'éloquence grecque, latine et française, faisant suite aux *Principes de littérature*.
43e *édition* (129e mille). 1 vol. in-8 couronne (III-416 pp.), **18** fr.

SUJETS DE COMPOSITIONS FRANÇAISES, à l'usage des élèves de 6e, 5e, 4e, 3e et 2e, par E. NIOBEY, licencié ès lettres, professeur à l'Ecole Massillon de Paris.
Tome I. **Classes de 6e, 5e et 4e.** 2e *édition*. 1 vol. in-8 couronne, **7** fr.
Tome II. **Classes de 3e et 2e.** 2e *édition*. 1 vol. in-8 couronne, **7** fr.

LA LITTÉRATURE FRANÇAISE, par A. DE PARVILLEZ et M. MONCAREY, S. J.
Manuel pour la préparation au baccalauréat et aux divers examens.
7e *édition* (29e mille). 1 vol. in-8 écu (1.254 pp.), relié toile souple, coins arrondis, **56** fr.

LES AUTEURS FRANÇAIS EXPLIQUÉS, par le chanoine VERDUNOY.
1 vol. in-8 couronne (XII-307 pp.), **6** fr.

Du même auteur :

SUJETS D'ANALYSES LITTÉRAIRES. Baccalauréat, brevet supérieur.
1 vol. in-16, **3** fr.

LES AUTEURS FRANÇAIS du baccalauréat de l'Enseignement secondaire classique, par les chanoines VERDUNOY et THIERRY.
Tome I. — **Moyen âge. XVIe et XVIIe siècles.**
26e *édition* (59e mille). 1 vol. in-18 jésus (XII-634 pp.), **21** fr.
Tome II. — **XVIIIe et XIXe siècles.**
21e *édition* (40e mille). 1 vol. in-18 jésus (484 pp.), **21** fr.
Les mêmes, reliés toile, *chacun*, **30** fr.

Envoi, sur demande, de notre catalogue de livres classiques

A toute commande, ajouter, pour le port et l'emballage : 10 % *(France et Colonies)* ; 15 % *(Etranger)*

LIVRES CLASSIQUES

NOUVEAU COURS DE SCIENCES

à l'usage de l'Enseignement Secondaire et de l'Enseignement Primaire Supérieur

par Joseph RICHARD, Professeur à l'École Saint-Stanislas de Nantes

PRÉCIS DE SCIENCES NATURELLES. Pour la deuxième partie du baccalauréat et la préparation aux Grandes Écoles. 1 vol. in-8 couronne (202 pp.), contenant 248 gravures, relié souple, **16** fr.

Classe de Quatrième et 2e Année des E. P. S. — **GÉOLOGIE - BOTANIQUE.** 1 vol. in-8 écu, contenant 281 gravures, relié souple. (*Sous presse*)

Quelques appréciations sur le « *Précis de Sciences Naturelles* »

...« *Il suit pas à pas le programme* et fournit, pour chacun de ses titres, la matière d'un devoir écrit dans le style même de la composition. Il se recommande donc de lui-même, d'autant plus que la typographie et l'illustration sont parfaites ». (*Revue des Lectures*).

...« Ce livre est un « précis » qui, sous une forme composée, dégage *l'essentiel des différentes questions* du programme ».

L'avantage de ce précis est de présenter à l'élève une *rédaction concise, idées essentielles à retenir* sur chaque question ». (*Le Fichier Scolaire*).

...« Cet ouvrage comprend un exposé rapide de toutes parties du programme et est illustré d'un certain nombre de figures et de schémas explicatifs ».

A. MAURY (*L'Information Pédagogique*).

...« La clarté et la concision sont vraiment les qualités maîtresses d'un enseignement élémentaire ; elles se retrouvent dans ce précis et en font sa grande valeur. On voudrait le voir dans les mains de tous nos élèves d'humanités ». J. MERCIER (*Nova et Vetera*).

..« La matière est présentée avec énormément d'ordre. Tout concourt à faire ressortir les idées essentielles et à les fixer avec clarté dans l'esprit du lecteur ». (*L'Athénée*).

...« Très élégamment présenté sous sa couverture de toile, bien illustré, et d'une remarquable netteté, ce « Précis » apprendra à exposer ses idées avec clarté dans un devoir d'examen ». (*Essais Catholiques*).

LANGUE ESPAGNOLE

EL METODO COMPLETO. Exercices d'application des règles de la Grammaire espagnole. — Thèmes et Versions. — *Conforme aux programmes de l'Enseignement secondaire,* par E. JOLICLERC, professeur à l'Externat de la rue Franklin et au collège Sainte-Barbe.

Versions et thèmes d'imitation, 1re *année.* 2e *édition.* 1 vol. in-8 couronne, cartonné, **12** fr.

Versions et thèmes d'imitation, 2e *année.* 1 vol. in-8 couronne, **7** fr.

GRAMMAIRE ESPAGNOLE ÉLÉMENTAIRE, par H. GAVEL, professeur agrégé au Lycée de Bayonne et E. JOLICLERC. 4e *édition revue et augmentée.* 1 vol. in-8 couronne (XII-192 pp.) et 3 tableaux dépliants, cartonné, **18** fr.

Envoi, sur demande, de notre catalogue de livres classiques

A toute commande, ajouter, pour le port et l'emballage : 10 % (*France et Colonies*) ; 15 % (*Etranger*)

Imp. Gaston CAGNIARD. — Château-Thierry (Aisne)